René Guénon

MÉLANGES

edizione italiana a cura del
Centro Studi Guenoniani
VENEZIA

RENÉ GUÉNON

MÉLANGES

EDIZIONE ITALIANA

A CURA DEL CENTRO

STUDI GUENONIANI

VENEZIA

INTRODUZIONE

René Guénon, figlio unico di Jean-Baptiste, architetto, e di Anna-Léontine Jolly, nacque a Blois il 15 novembre 1886. Trascorse in questa città un'infanzia e un'adolescenza in tutto normali, ricevendo una prima educazione dalla zia materna, istitutrice, e proseguendola poi alla scuola Notre-Dame des Aydes, condotta da religiosi. Nel 1902 passò al collegio Augustin-Thierry e l'anno seguente fu ricevuto baccelliere « ès lettres-philosophie ».

Nel 1904 partí per Parigi, per seguirvi un corso accademico di matematica superiore presso il collegio Rol-

lin. All'incirca nel 1906 interruppe però gli studi universitari, a causa, si dice, della sua salute, la quale pare fosse fin dall'infanzia piuttosto delicata. Nel frattempo si era stabilito al n. 51 della Rue Saint-Louis-en-l'Ile, residenza che conserverà per diversi anni.

Dopo l'interruzione degli studi accademici cominciò per René Guénon un periodo ricco di incontri e fecondo di scritti; estremamente difficile è però raccogliere testimonianze sicure sulle sue relazioni, complesse, e provocate molto spesso da moventi che avevano un diretto rapporto con lo sviluppo della sua opera scritta, in particolare nel suo aspetto di chiarificazione e di condanna delle pseudo-dottrine occultistiche e « teosofistiche ».

Nel periodo che va dal 1906 al 1909 René Guénon frequenta la « Scuola Ermetica », diretta da Papus, e si fa ammettere nell'Ordine Martinista e in altre organizzazioni collaterali. Al congresso spiritualista e massonico a cui partecipa nel 1908 in qualità di segretario d'ufficio, entra in relazione con Fabre des Essarts, « patriarca » della « Chiesa Gnostica », nella quale porta il nome di Synesius. René Guénon entra in questa organizzazione col nome di Palingenius. Quivi conosce due personaggi di notevole apertura mentale: Léon Champrenaud (1870-1925) e Albert Puyou, conte di Pouvourville (1862-1939), il primo entrato piú tardi nell'Islàm col nome di Abdul-Haqq, il secondo un ex-ufficiale dell'esercito francese che durante il soggiorno in Estremo-Oriente era stato ammesso – caso piú unico che raro per un Occidentale – in ambienti taoisti. Sempre in questo periodo avviene la formazione di un « Ordine del Tempio », diretto da Guénon; quest'organizzazione avrà vita breve, ma varrà al suo fondatore di essere escluso dai gruppi diretti da Papus. È pure di questo periodo l'ammissione di René Guénon alla Loggia massonica *Thébah*, dipendente dalla Gran Loggia di Francia. Rito

Scozzese Antico e Accettato. È al 1908 che alcuni fanno risalire l'incontro di Guénon con i rappresentanti qualificati dell'India tradizionale.

Nel 1909 fonda la rivista *La Gnose*, dove appariranno il suo primo scritto, intitolato *Il Demiurgo*, articoli sulla Massoneria e, ciò che è piú importante in quanto dimostra come le dottrine orientali fossero da lui già completamente assimilate in quest'epoca (aveva allora 23-24 anni), la prima stesura del *Simbolismo della Croce*, dell'*Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* e dei *Princìpi del calcolo infinitesimale*. Alla fine del 1910 fa conoscenza con John Gustaf Agelii, pittore svedese diventato musulmano col nome di Abdul-Hadi verso il 1897 e riattaccato al *Tasawwuf* (esoterismo islamico) dallo *Sciaykh* Abder-Rahmân Elish el Kebir.

La rivista *La Gnose* cessa le sue pubblicazioni nel febbraio 1912. L'11 luglio dello stesso anno René Guénon sposa a Blois la signorina Berthe Loury e sempre nello stesso anno entra nell'Islàm. Agli anni 1913-14 risale il suo incontro con un Indù, lo Swami Narad Mani, il quale gli procura una documentazione sulla « Società Teosofica » che gli servirà probabilmente, in parte, per la stesura dello studio sulla organizzazione in questione. Negli anni dal 1915 al 1919 è supplente al collegio di Saint-Germain-en-Laye, soggiorna a Blois (dove gli muore la madre nel 1917) ed è professore di filosofia a Sétif (Algeria). Ritorna a Blois, poi a Parigi.

Nel 1921 avviene la pubblicazione dei suoi primi due libri: l'*Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* e *Il Teosofismo, ovvero storia di una pseudo-religione*, mentre nel 1923 compare *L'errore dello spiritismo* (*L'erreur spirite*). Nel 1924 (e fino al 1929) dà lezioni di filosofia al corso Saint-Louis è in quest'anno che ha luogo una conferenza stampa a cui partecipano Ferdinand Ossendowski (polacco, autore di una cronaca di viaggio attraverso la Mongoglia e il Tibet che ave-

va fatto un certo scalpore alcuni anni prima), Gonzague Truc, René Grousset e Jacques Maritain. Nel 1924 appare l'opera *Oriente e Occidente*. L'anno 1925 vede la sua collaborazione alla rivista cattolica *Regnabit*, diretta dal R. P. Anizan, al quale egli è stato presentato dall'archeologo Louis Charbonneau Lassay, di Loudun (questa collaborazione cesserà presto, nel 1927). Sempre nel 1925 compaiono i libri *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta* e *L'esoterismo di Dante*. Nel 1927 compaiono *Il re del mondo* e *La crisi del mondo moderno*.

È del 1928 la morte della moglie, avvenuta il 15 gennaio. Comincia in quest'anno la sua collaborazione regolare alla rivista *Le voile d'Isis*, che dal 1933 prenderà il titolo di *Etudes traditionnelles*. Sono del 1929 il volume *Autorità spirituale e potere temporale* e il breve studio su *San Bernardo*. Nel 1930 parte per Il Cairo, dove si stabilirà definitivamente, sposando nel 1934 la figlia dello *Sciaykh* Mohammed Ibrahim, dalla avrà quattro figli (due maschi e due femmine) di cui uno postumo.

Tutti gli altri suoi libri sono dunque stati composti nel periodo del suo soggiorno in Egitto, periodo che va dal 1930 al 1951, anno in cui morí, il giorno 7 gennaio. Le date di pubblicazione sono le seguenti:

1931: *Il simbolismo della Croce*.

1932: *Gli stati molteplici dell'Essere*.

1939: *La metafisica orientale*. (Testo di una conferenza tenuta alla Sorbona nel 1925).

1945: *Il regno della quantità e i segni dei tempi*.

1946: *Considerazioni sulla via iniziatica*. (Raccolta e adattamento di articoli apparsi dal 1932 al 1939 sulla rivista *Etudes Traditionnelles*).

1946: *I princìpi del calcolo infinitesimale*.

1946: *La grande triade*

Dopo la sua morte furono date alle stampe alcune raccolte di suoi articoli, riuniti secondo criteri variabili con le intenzioni dei diversi presentatori:

Nel 1953: *Iniziazione e realizzazione spirituale*. (Nelle intenzioni del suo preparatore la continuazione di *Considerazioni sulla via iniziatica*).

Nel 1954: *Considerazioni sull'esoterismo cristiano*. (Raccolta di studi su argomenti aventi attinenza con la tradizione cristiana).

Nel 1962: *Simboli fondamentali della scienza sacra*. (Raccolta di ben 75 articoli su vari argomenti, ricoprenti gli aspetti piú disparati del simbolismo tradizionale).

Nel 1964: *Studi sulla Libera Muratoria*. (Raccolta di gran parte degli scritti di René Guénon su argomento massonico, ivi comprese le recensioni di libri e riviste riguardanti la Massoneria e i suoi simboli, pubblicate sulla rivista *Etudes Traditionnelles*).

Da questi brevi cenni biografici è facile accorgersi di quanto poco si conosca della vita privata di René Guénon. Per di piú occorre precisare che anche quel che si sa sugli avvenimenti a cui è stato fatto accenno, cosí come della parte che egli ebbe in essi, è quasi totalmente il frutto di ricostruzioni malsicure, a cui si diede la curiosità di certi ambienti, risvegliatasi solo dopo la sua morte, quando fu venuta meno la sua presenza sempre vigile ad evitare indebite intrusioni in una sfera che egli considerava, e a buona ragione, non dover interessare nessuno tranne lui stesso e la sua famiglia.

« Ciò che importa veramente quando si tratta di un punto di vista dottrinale » egli scriveva infatti in una delle sue opere[1], non sono certo « le questioni specifiche

[1] *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*; « Ultime osservazioni », pag. 292 dell'edizione italiana.

riguardanti questa o quella persona, questioni spesso spiacevoli e se non altro inutili ». Sennonché, egli aggiungeva, « è straordinario quanto gli Occidentali provino difficoltà, nella loro maggioranza, a rendersi conto che le considerazioni di questo genere non aggiungono assolutamente nulla in favore o in sfavore di una teoria ». E se è vero, come è, che « ciò sta soltanto a dimostrare fino a qual limite essi abbiano spinto l'individualismo intellettuale, insieme con il sentimentalismo, dal quale esso è inseparabile », ancor piú straordinario appare che, dopo un apprezzamento di questo genere sul valore delle curiosità biografiche nel campo dell'intellettualità pura, qualcuno che non era neppure nella schiera dei suoi detrattori abbia, lui scomparso, pensato bene di pubblicare addirittura un volume sulla sua vita[2]. Vero è che fra le tendenze deteriori del mondo attuale, oltre all'individualismo intellettuale e al sentimentalismo, trova il suo posto anche l'impulso invincibile a trasformare in denaro qualunque informazione si creda capace di interessare il « grosso pubblico »[3]. In questo caso però, e accettata come una giustificazione questa, che tale non è certamente in se stessa, quale spiegazione trovare poi

[2] *La vie simple de René Guénon*, Chacornac Frères, Paris.

[3] A questo proposito, e sempre per ciò che riguarda la vita di René Guénon, dobbiamo qui denunciare un altro abuso, compiutosi in questi giorni. Sul numero del *Figaro littéraire* del giorno 21 aprile 1966 è apparsa la recensione del libro *Les gens du blâme*, di Yves e Marie Camicas, pubblicato dalle edizioni « Planète », nel quale compare un personaggio, sedicente maestro spirituale, che viene qualificato senza ambagi di « figuro piuttosto ripugnante » (*assez répugnant bonhomme*).

Ora, benché gli autori del volume abbiano preso espressa cura di affermare che, poiché si tratta d'un romanzo, i personaggi non possono esserne che immaginari, non è forse difficile riconoscere, in questo « maestro spirituale », le caratteristiche di qualcuno della cui esistenza siamo ben al corrente e la cui « funzione », questa sí, è invece soprattutto immaginaria. Ma ciò che è piú ripugnante, e che ci importa qui prima di tutto, è il modo in cui è stata introdotta in questo

all'incredibile tentativo di far passare come « semplice » agli occhi del pubblico la vita di questo scrittore, se non il « semplicismo » stesso di chi fu l'autore di tale biografia, semplicismo che, ben in conformità con lo spirito dell'epoca, vorrebbe chè ciò che non si vede non esista?

E poi, forse che il nascere in una tradizione occidentale e in una famiglia della media borghesia e il morire in una tradizione orientale, e l'aver sposato prima una ragazza della buona società francese e infine la figlia di uno *Sciaykh* di discendenza araba nobile, non costituiscono già di per se stessi degli avvenimenti esteriori passabilmente « eccezionali » per chiunque, in particolare per un uomo la cui serietà, se non le altre sue doti pur eminenti, è riconosciuta da tutti, detrattori e apologeti? D'altronde, per aver chiarimenti su questo punto non c'è che da chiedere cosa ne pensano della « semplicità » di una vita realmente e pienamente tradizionale, nel senso profondo indicato da Guénon, coloro che in Occidente sono stati attirati ad essa, a qualunque tradizione abbiano potuto integrarsi e a qualsiasi livello sia potuta giungere la loro integrazione! Per conto nostro noi pensiamo che non è senza una ragione che, nella dottrina del *Tasawwuf* (al quale è noto che Guénon appartenne, e non soltanto all'Islàm exòterico, come molti sembrano ingenuamente credere), la guerra esteriore, per quanto legittimata da scopi tradizionali, è definita, nei confronti di ciò a cui ci riferiamo, soltanto come una « piccola guerra santa ».

Ma pur se questo è vero, e se la vera vita di René Guénon, con le sue lotte e i suoi inauditi atti di silenzioso coraggio – qualcuno che lo conobbe personalmente ne poté talvolta sentire gli echi – nessuno la conoscerà mai nei particolari perché cosí egli volle, tutto ciò non ha veramente nessuna importanza, perché quel che realmente conta e che ci doveva venire da lui, o, come egli

avrebbe certamente preferito, attraverso lui, l'abbiamo davanti agli occhi: sono i venti e piú libri, gli articoli, le recensioni, le innumerevoli lettere a coloro che gli ponevano quotidianamente le domande piú vitali o piú insignificanti e alle quali egli rispondeva sempre con la piú scrupolosa serietà ed esattezza. Quell'opera, in altre parole, e per usare un linguaggio caro a certuni, che è manifestamente il prodotto dell'« amore » per i suoi simili di un uomo di cui è stato detto da troppe parti, e in ispecie da chi sembra credere piú o meno in buona fede di possedere il monopolio della « carità », che « mancava d'amore ».

Quest'opera, non certamente « costruita sulla sabbia », ovvero su ipotesi piú o meno gratuite come la quasi totalità di quelle, filosofiche o scientifiche, a cui è esclusivamente abituata la mentalità moderna, contiene d'altronde in sé anche gli unici dati biografici del suo autore che abbiano realmente qualche importanza ai fini della sua comprensione. Intendiamo riferirci qui all'accenno che René Guénon fa ad esempio, nell'introduzione di *Oriente e Occidente*, allo « studio delle dottrine orientali » il quale gli ha permesso « di scorgere i difetti dell'Occidente e la falsità delle idee che hanno corso nel mondo moderno », e alla dichiarazione esplicita, con cui prosegue, di aver trovato « in queste dottrine, e soltanto in esse, ... delle cose di cui l'Occidente non ci ha mai offerto il minimo equivalente ». Intendiamo riferirci altresí a questa ancor piú esplicita affermazione contenuta nel capitolo *Intesa e non fusione* della stessa opera: « ... di per se stessa, la provenienza di un'idea è indipendente dagli uomini che l'hanno espressa sotto questa o quella forma; ... peraltro, *siccome non abbiamo la pretesa di aver assimilato da soli e senza nessun aiuto le idee che sappiamo esser vere*, crediamo sia bene dire da chi esse ci sono state trasmesse, *tanto piú che in tal modo possiamo indicare ad altri in quale direzione pos-*

sono dirigersi per trovarle a loro volta e, di fatto, queste idee noi le dobbiamo unicamente agli Orientali ».

Dopo di che non riusciamo assolutamente a capire come si possa fraintendere quest'ultimo accenno alla sua vita, il piú importante forse di tutta l'opera di Guénon: « D'altra parte, tutto quel che noi *diremo e faremo* farà sí che coloro che verranno in seguito trovino delle facilitazioni che noi, per quel che ci riguarda, non abbiamo trovato », sicché « tutto sommato non v'è ragione perché non ci siano altri che facciano quel che noi abbiam fatto » [4].

losco affare la figura di René Guénon, e, quel che è peggio, la sua opera.

Nella recensione in questione si sostiene infatti (riportando un lungo passaggio del libro come se si trattasse d'un fatto incontestabile) che René Guénon fu ispirato da questo « maestro », e si lascia addirittura capire che la « dottrina » di quest'ultimo eccedeva di gran lunga la capacità intellettuale del suo preteso « discepolo ». Per soprammercato, il tutto è corroborato da una fotografia di Guénon, nella bocca del quale è messa, in didascalia, un'assurda quanto falsa affermazione che evidentemente nelle intenzioni dell'estensore della recensione dovrebbe mettere in discussione, o far cadere in ridicolo, i fondamenti stessi del suo insegnamento tradizionale.

Simili ignobili procedimenti di alterazione cosciente e grossolana della verità per fini non certamente molto puliti non sono sicuramente nuovi, e già durante la sua vita R. Guénon dovette piú volte far fronte a falsi di questo genere. I lettori del *Figaro littéraire* che conoscono direttamente le opere del nostro Autore non saranno certo toccati da queste basse macchinazioni, il cui modo di presentarsi è il segno piú sicuro di un'origine quanto mai sospetta; ma il « grosso pubblico »? È evidente del resto che è a quest'ultimo che si rivolge l'autore della recensione di cui ci occupiamo, giacché il suo « stile » non è certo tale da poter essere apprezzato da lettori di buon gusto.

Ora, anche se sappiamo che il « grosso pubblico » era proprio l'ultima cosa di cui si preoccupasse R. Guénon, noi riteniamo che la verità, anche soltanto storica come in questo caso, abbia dei diritti che è giusto difendere davanti a tutti. Perciò ci sentiamo obbligati a protestare formalmente contro questa velenosa insinuazione che l'ambiguità della « copertura » romanzesca rende ancor piú disonesta.

[4] *Oriente e Occidente*, conclusione, pag. 214 dell'edizione italiana.

Per noi, e per tutti coloro che come noi non siano ancora giunti a « dar piú peso ai fatti che alle idee », questi sono gli unici dati biografici che abbiano un senso; e ciò diciamo con buona pace di tale commentatore che, nel pio tentativo di dare il suo contributo all'opera di « semplificazione » della vita del nostro Autore, compilò, per il volumetto di raccoglitticce esteriorità di cui abbiamo già fatto fuggevole menzione, una conclusione in cui trovò modo di inserire delle vedute che vanno nettamente al contrario di questa direzione generale di ricerca verso l'Oriente impressa da René Guénon a tutta la sua opera.

PARTE PRIMA

METAPSICHICA

E

COSMOLOGIA

IL DEMIURGO *

Di tutti i problemi che costantemente hanno preoccupato gli uomini, ve ne è uno, quello dell'origine del male, che pare esser sempre stato il piú difficile da risolvere, tanto da rivelarsi un ostacolo insormontabile per la maggior parte dei filosofi e soprattutto dei teologi: *Si Deus est, unde Malum? Si non est, unde Bonum?* Il dilemma è effettivamente insolubile per coloro che considerano la Creazione come l'opera diretta di Dio e che, di conseguenza, sono obbligati a ritenerlo responsabile sia del Bene che del Male. Si dirà senza dubbio che questa responsabilità è in una certa misura attenuata dalla libertà delle creature; ma se le creature possono scegliere tra il Bene ed il Male, è segno che entrambi esistono già, almeno in principio, e se esse talvolta sono piuttosto propense a decidersi per il Male invece di essere sempre portate al Bene, ciò è dovuto al fatto che sono imper-

* È questo, crediamo, il primo scritto di René Guénon; esso fu pubblicato nel 1909 nel n. 1 di *La Gnose*. L'Autore, allora ventiduenne, firmava con lo pseudonimo di Palingenius.

fette; ma come ha potuto Dio, se è perfetto, creare esseri imperfetti?

È evidente che il perfetto non può generare l'imperfetto, perché, se cosí fosse, il perfetto dovrebbe contenere in se stesso l'imperfetto allo stato principiale, ed allora non sarebbe piú il perfetto. L'imperfetto non può dunque procedere dal perfetto per via di emanazione; potrebbe solo risultare dalla creazione *ex nihilo*; ma com'è possibile ammettere che qualcosa possa venire da nulla, o, in altri termini, che possa esistere qualcosa che non abbia un principio? D'altronde, l'ammettere la creazione *ex nihilo* equivarrebbe ad ammettere l'annientamento finale degli esseri creati, poiché ciò che ha avuto un inizio deve anche avere una fine, e non vi sarebbe nulla di piú illogico del parlare in tal caso di immortalità; del resto la creazione cosí intesa non è che un'assurdità, perché essa contraddice quel principio di causalità che nessun uomo ragionevole può in buona fede negare, per cui possiamo dire con Lucrezio *Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti.*

Niente può esistere che non abbia un principio; ma qual è questo principio? e non vi è in realtà un principio unico di tutte le cose? Se si considera l'Universo totale, è evidente che esso comprende tutte le cose, perché tutte le parti sono contenute nel Tutto; d'altra parte, il Tutto è necessariamente illimitato, perché, se avesse un limite, ciò che è al di là di questo limite non sarebbe compreso nel Tutto, supposizione, questa, assurda. Ciò che non ha limiti può esser chiamato l'Infinito, e, comprendendo esso tutto, questo Infinito è il principio di tutte le cose. D'altronde, l'Infinito è necessariamente unico, perché due infiniti che non fossero identici si escluderebbero a vicenda; ne consegue dunque che non vi è che un Principio unico di tutte le cose, e questo Principio è la Perfezione, poiché l'Infinito può esser tale solamente se esso è perfetto.

Cosí, la Perfezione è il Principio supremo, la Causa prima; essa contiene tutte le cose in potenza, ed essa ha prodotto ogni cosa; ma allora, poiché non v'è che un Principio unico, che ne è di tutte le opposizioni che si colgono abitualmente nell'Universo: l'Essere ed il Non-Essere, lo Spirito

e la Materia, il Bene ed il Male? Ci ritroviamo così di fronte alla domanda formulata all'inizio e che ora possiamo porre in un modo più generale: come ha potuto l'Unità produrre la Dualità?

Certuni hanno creduto di dover ammettere l'esistenza di due princìpi distinti, opposti l'uno all'altro; ma questa ipotesi è da scartarsi per quanto abbiamo precedentemente detto. Infatti questi due princìpi non possono essere entrambi infiniti, perché allora si escluderebbero a vicenda o si confonderebbero; se solo uno fosse infinito, esso sarebbe il principio dell'altro; e, se entrambi fossero finiti, non sarebbero veri princìpi, poiché dire che il finito può esistere di per se stesso equivarrebbe a sostenere che qualcosa possa venire dal nulla: infatti tutto ciò che è finito ha ha un inizio, logico anche se non cronologico. In tal caso, essendo entrambi finiti, essi devono procedere da un principio comune, quest'ultimo infinito, e così siamo ricondotti a considerare un Principio unico. Del resto molte dottrine, abitualmente ritenute « dualistiche », non lo sono che apparentemente; nel Manicheismo, così come nella religione di Zoroastro, il dualismo era una dottrina puramente exoterica che celava la vera dottrina esoterica dell'Unità: Ormuzd e Ahriman sono entrambi generati da Zervané-Akerene e dovranno fondersi in lui alla fine dei tempi.

La Dualità, nell'impossibilità di esistere di per stessa, è dunque necessariamente prodotta dall'Unità; ma in che modo può prodursi? Per comprenderlo dobbiamo anzitutto considerare la Dualità nel suo aspetto meno particolaristico, quello dell'opposizione tra l'Essere ed il Non-Essere; ma poiché l'uno e l'altro sono necessariamente contenuti nella Perfezione totale, appare subito evidente che tale opposizione non può essere che apparente. Sarebbe dunque più giusto parlare solo di distinzione; ma in cosa consiste tale distinzione? esiste in realtà indipendentemente da noi, od è semplicemente una conseguenza del nostro modo di vedere le cose?

Se per Non-Essere si intende il nulla, è inutile parlarne: infatti cosa si può dire del nulla? Non così se si considera il Non-Essere come possibilità d'Essere; l'Essere è allora la

manifestazione del Non-Essere inteso in questo modo, ed è contenuto allo stato potenziale in tale Non-Essere. Il rapporto tra il Non-Essere e l'Essere è dunque il rapporto tra il non-manifestato ed il manifestato, e si può affermare che il non-manifestato è superiore al manifestato, di cui è il principio, poiché contiene in potenza tutto il manifestato ed anche ciò che non è, che non fu, né sarà mai manifestato. Nello stesso tempo, è evidente che non si può parlare qui di una distinzione reale, poiché il manifestato è contenuto in principio nel non-manifestato; tuttavia, noi non possiamo concepire direttamente il non-manifestato se non attraverso il manifestato; questa distinzione dunque esiste, ma unicamente per noi.

Se ciò vale per la Dualità colta nel suo aspetto di distinzione tra l'Essere ed il Non-Essere, a maggior ragione varrà per tutti gli altri aspetti della Dualità. A questo punto ci si accorge quanto illusoria sia la distinzione tra Spirito e Materia, sulla quale nondimeno, soprattutto nei tempi moderni, è stato costruito un cosí gran numero di sistemi filosofici aventi appunto tale distinzione a fondamento delle loro teorie; va da sé che se tale distinzione venisse meno, nulla piú rimarrebbe di tutti questi sistemi. Inoltre possiamo notare che la Dualità non può esistere senza il Ternario: se il Principio supremo, differenziandosi, dà luogo a due elementi, i quali del resto sono distinti solo in quanto li reputiamo tali, questi due elementi ed il loro Principio comune formano un Ternario, sicché in realtà è il Ternario e non il Binario ad essere immediatamente prodotto dalla prima differenzazione dell'Unità primordiale.

Ritorniamo ora alla distinzione tra il Bene ed il Male, la quale è appunto un aspetto particolare della Dualità. Quando si oppone il Bene al Male, generalmente si fa consistere il Bene nella Perfezione, o quantomeno in una tendenza alla Perfezione, ed allora il Male non è nient'altro che l'imperfezione; ma come può l'imperfetto opporsi alla Perfezione? Abbiamo visto che la Perfezione è il principio di tutte le cose e che, d'altra parte, non può produrre l'imperfetto, donde risulta che in realtà l'imperfetto non esiste, o almeno non può esistere che come elemento costitutivo

della Perfezione totale; ma allora esso non può essere realmente imperfetto, e quel che noi chiamiamo imperfezione non è che relatività. Per cui un « errore » non è che una verità relativa: tutti gli errori, infatti, devono essere contenuti nella Verità totale, poiché, diversamente, questa trovandosi limitata da qualcosa di esteriore a se stessa non sarebbe perfetta, cioè non sarebbe la Verità. Gli errori, o piuttosto le verità relative, non sono che frammenti della Verità totale; è dunque la frammentazione a produrre la relatività, per cui la si potrebbe ritenere la causa del Male, sempre che « relatività » fosse realmente sinonimo di « imperfezione »; sennonché il Male non è tale se non quando lo si distingue da Bene.

D'altra parte, se si chiama Bene il Perfetto, il relativo non ne è realmente distinto, poiché v'è contenuto in principio; dunque, dal punto di vista universale, il Male non esiste. Esso esiste solo, se si considerano le cose sotto un aspetto frammentario ed analitico, separandole dal loro Principio comune invece di vederle sinteticamente contenute in questo Principio, che è la Perfezione. Così si crea l'imperfetto; e distinguendo il Male dal Bene, li si crea entrambi proprio con questa distinzione, poiché il Bene ed il Male sono tali solamente se messi in opposizione l'uno all'altro; inoltre, se il Male non esiste, non si può neppure parlare di Bene nel senso ordinariamente attribuito a questa parola, ma solamente di Perfezione. È dunque la fatale illusione del Dualismo ad attuare il Bene ed il Male ossia, considerando le cose da un punto di vista particolare, a sostituire la Molteplicità all'Unità, imprigionando così gli esseri su cui esercita il suo potere nel dominio della confusione e della divisione: tale dominio è l'Impero del Demiurgo.

II

Quanto abbiamo detto sulla distinzione tra il Bene ed il Male permette di comprendere il simbolismo della Caduta originale, almeno nella misura in cui queste cose possono venir espresse. La frammentazione della Verità totale,

o del Verbo, che è in fondo la stessa cosa, frammentazione che produce la relatività, è identica alla segmentazione dell'*Adam Kadmon*, le cui separate particelle costituiscono l'*Adam Protoplastes*, cioè il primo formatore; la causa di tale segmentazione è *Nahash*, l'Egoismo o il desiderio dell'esistenza individuale. *Nahash* non è affatto una causa esteriore all'uomo, ma è in lui, inizialmente allo stato potenziale, diventandogli esteriore nella misura in cui l'uomo stesso l'esteriorizza; questo istinto di separatività, per la sua natura di provocatore di divisione, spinge l'uomo a gustare del frutto dell'Albero della Scienza del Bene e del Male. Allora gli occhi dell'uomo si aprono, perché ciò che era interiore è diventato esteriore in conseguenza della separazione che si è prodotta tra gli esseri; questi appaiono allora rivestiti di forme, le quali limitano e definiscono le loro esistenze individuali; e l'uomo pure è rivestito di una forma, o, secondo l'espressione biblica, di una «tunica di pelle»; egli si trova cosí racchiuso nel dominio del Bene e del Male, nell'Impero del Demiurgo.

Da questa breve esposizione per sommi capi e molto incompleta, risulta che il Demiurgo non è affatto una potenza esteriore all'uomo: non è che la stessa volontà dell'uomo allorquando realizza la distinzione tra il Bene ed il Male. Ma in seguito, limitato in quanto essere individuale da quella volontà che in realtà è la sua, l'uomo la ritiene come qualcosa di esteriore, e cosí essa diventa distinta da lui, non solo, ma opponendosi essa agli sforzi che l'uomo compie per uscire dal dominio in cui s'è egli stesso racchiuso, egli la considera come una potenza ostile, e la chiama *Shatan*, l'Avversario. Facciamo notare, del resto, che questo Avversario, che noi stessi abbiamo creato e che creiamo ad ogni istante (infatti non si deve pensare che la cosa si svolga in un tempo o in un luogo determinato) non è affatto cattivo in se stesso, ma è solamente l'insieme di tutto ciò che ci è contrario.

Da un punto di vista piú generale, il Demiurgo, quale potenza distinta ed in quanto tale, è appunto il «Principe di questo Mondo» di cui si parla nel Vangelo di S. Giovanni; anche qui, egli non è propriamente parlando né

buono né cattivo, o piuttosto egli è l'uno e l'altro, poiché contiene in se stesso il Bene ed il Male. Il suo dominio è il Mondo inferiore, che si oppone al Mondo superiore o all'Universo principiale da cui è stato separato, ma occorre rilevare che questa separazione non è mai stata reale in senso assoluto; essa è reale solo nella misura in cui la realizziamo, perché questo Mondo inferiore è contenuto allo stato potenziale nell'Universo principiale, essendo evidente che una parte non può realmente uscire dal Tutto. È questo, d'altronde, che impedisce alla Caduta di continuare indefinitamente: questa è un'espressione del tutto simbolica, e la profondità della Caduta è semplicemente la misura del grado di separazione. Con questa restrizione, il Demiurgo si oppone all'*Adam Kadmon* o all'Umanità principiale, manifestazione del Verbo, solamente come una sorta di riflesso, poiché non ne è affatto un'emanazione e non esiste di per se stesso; ciò è rappresentato dalla figura dei due Vegliardi dello Zohar e anche dai due triangoli del Sigillo di Salomone.

Ciò ci induce a considerare il Demiurgo come un riflesso tenebroso ed invertito dell'Essere, poiché altro non può essere in realtà. Esso non è dunque un essere, ma, secondo quanto abbiamo precedentemente detto, può venire inteso come la collettività degli esseri nella misura in cui essi sono distinti o, se si preferisce, in quanto essi hanno un'esistenza individuale. Noi siamo esseri distinti perché creiamo noi stessi la distinzione, la quale non esiste se non nella misura in cui la creiamo; creando questa distinzione, siamo gli elementi del Demiurgo, e, fintantoché siamo esseri distinti, apparteniamo al dominio di questo stesso Demiurgo, il quale è appunto la « Creazione ».

Tutti gli elementi della Creazione, cioè le creature, sono dunque contenuti nel Demiurgo stesso il quale non può trarli che da se stesso, perché la creazione *ex nihilo* è impossibile. Considerato come Creatore, il Demiurgo produce per prima cosa la divisione, dalla quale non è realmente distinto, poiché egli non esiste che nella misura in cui la divisione stessa esiste; inoltre, siccome la divisione è la fonte dell'esistenza individuale, ed essendo questa definita dalla forma, il Demiurgo deve essere considerato come formatore, ed

allora egli è identico all'*Adam Protoplastes*, cosí come già abbiamo visto. Si può ancora dire che il Demiurgo crea la Materia — intendendo con questa parola il caos primordiale, crogiuolo di tutte le forme — per poi organizzare questa Materia caotica e tenebrosa, ove regna la confusione, e farne scaturire le molteplici forme il cui insieme costituisce la Creazione.

Si deve ora dire che questa Creazione sia imperfetta? Certamente non la si può considerare perfetta; ma se ci si pone dal punto di vista universale, essa è uno degli elementi costitutivi della Perfezione totale. La Creazione è imperfetta solo se la si considera analiticamente e separata dal suo Principio, e lo è d'altronde nella misura stessa in cui essa è il dominio del Demiurgo; ma, se l'imperfetto non è che un elemento del Perfetto, esso non sarà veramente imperfetto, per cui in realtà il Demiurgo ed il suo dominio non esistono, dal punto di vista universale, cosí come non esiste la distinzione tra il Bene e il Male. Ne consegue pure, sempre dallo stesso punto di vista, che la Materia non esiste: l'apparenza materiale non è che un'illusione, anche se non bisogna concludere che gli esseri che hanno questa apparenza non esistano, perché altrimenti si cadrebbe in un'altra illusione, quella di un idealismo esagerato e mal compreso.

Se la Materia non esiste, per ciò stesso sparisce la distinzione tra Spirito e Materia. Tutto è Spirito in realtà, ma questo termine deve essere inteso in un senso del tutto diverso da quello attribuitogli dalla maggioranza dei filosofi moderni. Costoro, infatti, pur opponendo lo Spirito alla Materia, non lo considerano affatto indipendente dalla forma, per cui si può domandare in che cosa esso si differenzî dalla Materia; e se si afferma che esso è inesteso, a differenza della Materia che è estesa, come si può sostenere che l'inesteso possa esser rivestito di una forma? Del resto, perché questo volere definire lo Spirito? Che ciò avvenga con il pensiero o altrimenti, è sempre con una forma che si cerca di definirlo, ed allora non si tratterà piú dello Spirito. In realtà, lo Spirito universale è l'Essere, e non questo o quell'altro essere particolare; è il Principio di tutti gli esseri, e tutti li contiene: perciò tutto è Spirito.

Quando l'uomo perviene alla conoscenza reale di questa verità, identifica se stesso ed ogni cosa allo Spirito Universale, ed allora ogni distinzione per lui scompare, ed egli contempla tutte le cose come in se stesso e non piú come esteriori, perché l'illusione svanisce di fronte alla Verità, come l'ombra davanti al sole. Cosí, da questa stessa conoscenza l'uomo si trova liberato dai legami della Materia e dell'esistenza individuale, non è piú soggetto alla dominazione del « Principe di questo Mondo », egli non appartiene piú all'Impero del Demiurgo.

III

Da quanto detto in precedenza risulta che l'uomo, nella sua esistenza terrestre, può liberarsi dal dominio del Demiurgo o del Mondo ilico e che questa liberazione si opera mediante la Gnosi, cioè mediante la Conoscenza integrale. Tale Conoscenza non ha niente in comune con la scienza analitica e non la presuppone per nulla. È un'illusione troppo diffusa ai giorni nostri credere che si possa arrivare alla sintesi totale attraverso l'analisi; al contrario, la scienza è del tutto relativa e, limitata com'è al solo mondo ilico, non esiste piú di quanto esista quest'ultimo dal punto di vista universale. D'altra parte dobbiamo anche notare che i differenti Mondi, o secondo l'espressione generalmente ammessa, i diversi piani dell'Universo, non sono affatto luoghi o regioni, ma modalità dell'esistenza o stati dell'essere. Il che permette di comprendere come un uomo vivente sulla terra possa, in realtà, appartenere non soltanto al Mondo ilico, ma al Mondo psichico o anche al Mondo pneumatico. Ed è questo che costituisce la « seconda nascita »; tuttavia, essa corrisponde propriamente parlando solo alla nascita al Mondo psichico, mediante la quale l'uomo diventa cosciente in entrambi questi due piani, ma senza accedere ancora al Mondo pneumatico, cioè senza identificarsi allo Spirito universale. Quest'ultimo viene raggiunto unicamente da chi possiede integralmente la triplice Conoscenza, mediante la quale è per sempre liberato dalle nascite mortali:

è ciò che si intende con l'espressione « solo i Pneumatici sono salvati ». Lo stato degli Psichici non è insomma che uno stato transitorio: è lo stato dell'esser già preparato a ricevere la Luce, pur non percependola ancora, che non ha ancora preso coscienza della Verità una ed immutabile.

Parlando di nascite mortali, intendiamo le modificazioni dell'essere, il suo passaggio attraverso forme molteplici e variabili; in ciò non vi è nulla che rassomigli alla dottrina della reincarnazione quale la concepiscono gli spiritisti ed i teosofisti, dottrina della quale un giorno avremo l'occasione di dare maggiori spiegazioni. Il Pneumatico è liberato dalle nascite mortali, è cioè liberato dalla forma, dunque dal mondo demiurgico; egli non è piú soggetto al cambiamento e, di conseguenza, egli è non agente; su questo punto ritorneremo piú avanti. Lo Psichico, invece, non va oltre il Mondo della Formazione, quello che è designato simbolicamente come il Primo Cielo o la sfera della Luna, donde egli ritorna al mondo terrestre; ciò, in realtà, non significa che assumerà un corpo sulla Terra, ma semplicemente ch'egli dovrà rivestire nuove forme prima di ottenere la Liberazione.

Quanto abbiamo sin qui esposto dimostra l'accordo, anzi, l'identità reale, nonostante certe differenze nell'espressione, tra la dottrina gnostica e le dottrine orientali, e piú particolarmente con il Vedânta; il piú ortodosso di tutti i sistemi metafisici fondati sul Brahmanesimo. Possiamo quindi completare le nostre considerazioni riguardanti i diversi stati dell'essere con alcune citazioni tratte dal *Trattato della Conoscenza dello Spirito* di Shankaracharya.

« Non vi è altro mezzo se non la Conoscenza per ottenere la liberazione completa e finale; essa è il solo strumento che scioglie i legami delle passioni; senza la Conoscenza, la Beatitudine non può esser ottenuta.

« L'azione, non opponendosi all'ignoranza, non può rimuoverla; ma la Conoscenza dissolve l'ignoranza cosí come la Luce dissipa le tenebre ».

L'ignoranza è qui lo stato dell'essere avvolto nelle tenebre del Mondo ilico, legato all'apparenza illusoria della Materia e alle distinzioni individuali; come abbiamo già visto, tutte queste illusioni scompaiono per mezzo della Cono-

scenza, la quale non appartiene affatto al dominio dell'azione e le è superiore.

« Quando l'ignoranza che nasce dagli attaccamenti terrestri viene allontanata, lo Spirito brilla di splendore suo proprio in uno stato indiviso, cosí come il sole risplende nel cielo allorquando le nubi si sono disperse ».

Ma, prima di pervenire a questo grado, l'essere passa attraverso uno stato intermedio, quello corrispondente al Mondo psichico, ove egli non crede piú di essere il corpo materiale bensí l'anima individuale; nondimeno la distinzione continua per lui a sussistere, poiché non è ancora uscito dal dominio del Demiurgo.

« Immaginando d'essere l'anima individuale, l'uomo è colto dalla paura, come chi per errore scambia un pezzo di corda per un serpente; tuttavia il suo timore viene allontanato dalla percezione che egli non è l'anima, ma lo Spirito universale ».

Colui che ha preso coscienza dei due Mondi manifestati, cioè del Mondo ilico, ossia l'insieme delle manifestazioni grossolane o materiali, e del Mondo psichico, ossia l'insieme delle manifestazioni sottili, è un « nato due volte », *Dwidja*; ma colui che è cosciente dell'Universo non-manifestato o del Mondo senza forma, cioè del Mondo pneumatico, e che è arrivato alla identificazione di se stesso con lo Spirito universale, *Atmâ*: quegli solo può esser chiamato *Yogi*, cioè « unito » allo Spirito universale.

« Lo Yogi, il cui intelletto è perfetto, contempla tutte le cose in quanto facenti parte di se stesso, e cosí, con l'occhio della Conoscenza, percepisce che ogni cosa è Spirito ».

Notiamo per inciso che il mondo ilico viene paragonato allo stato di veglia, il Mondo psichico allo stato di sogno, ed il Mondo pneumatico allo stato di sonno profondo. Al di sopra dell'Universo pneumatico, secondo la dottrina gnostica, vi è il Pleroma, il quale può esser inteso come costituito dall'insieme degli attributi della Divinità. Esso non è un quarto Mondo, ma lo Spirito universale stesso, Principio supremo dei Tre Mondi, né manifestato né non-manifestato, indefinibile, inconcepibile e incomprensibile.

Lo Yogi, o il Pneumatico, che sono in fondo la stessa

cosa, si percepisce, non piú come una forma grossolana, né come una forma sottile, ma come un essere senza forma; egli si identifica allora allo Spirito universale, stato che è cosí descritto da Shankaracharya: « Egli è Brahma, dopo il cui possesso non vi è piú nulla da possedere; dopo il godimento della cui felicità non v'è altra felicità che possa esser desiderata; e dopo l'ottenimento della cui conoscenza non v'è altra conoscenza che possa esser ottenuta ».

« Egli è Brahma, la cui vista elimina quella di ogni altro oggetto, l'identificazione con il quale impedisce ogni ulteriore nascita, dopo la cui percezione, non v'è piú nulla da percepire.

« Egli è Brahma, che è dovunque: nello spazio mediano, in ciò che gli è superiore ed in ciò che gli è inferiore. Egli è il Vero, il Vivente, il Beato, senza dualità, indivisibile, eterno ed unico.

« Egli è Brahma, senza dimensioni, increato, incorruttibile, senza forma, senza qualità o caratteristiche ».

« Egli è Brahma, dal quale tutte le cose sono illuminate, la cui luce fa brillare il sole e gli altri corpi luminosi, ma che non è punto reso manifesto dalla loro luce.

« Egli stesso penetra la sua propria essenza eterna e contempla il Mondo intero apparendo come Brahma.

« Brahma non rassomiglia affatto al Mondo, e al di fuori di Brahma non vi è nulla; tutto ciò che sembra esistere al di fuori di Lui è un'illusione.

« Di tutto quanto viene visto, di tutto quanto viene udito, nulla esiste che non sia Brahma, e, mediante la conoscenza del Principio, Brahma viene contemplato come l'Essere vero, vivente, beato, senza dualità.

« L'occhio della Conoscenza contempla l'Essere vero, vivente, beato, che tutto penetra; ma l'occhio dell'ignoranza non può scoprirlo, né percepirlo, come il cieco non può vedere la luce ».

« Quando il Sole della Conoscenza spirituale sorge nel cielo del cuore, esso scaccia le tenebre e tutto penetra abbracciando ed illuminando ogni cosa ».

Facciamo notare che il Brahma di cui si parla qui è il Brahma superiore, da non confondere con il Brahma infe-

riore, il quale non è altro che il Demiurgo considerato come riflesso dell'Essere. Per lo Yogi, non vi è che il Brahma superiore, che contiene tutte le cose e al di fuori del quale non v'è nulla: per lui, il Demiurgo e la sua opera di divisione non esistono piú.

« Colui che ha compiuto il pellegrinaggio del suo proprio spirito, un pellegrinaggio che nulla ha a che vedere con lo spazio e con il tempo, un pellegrinaggio che si svolge dappertutto, nel quale non si prova né il freddo, né il caldo, che procura una felicità perpetua e una liberazione da ogni pena: quegli è senza azione, conosce tutte le cose, ed ottiene l'eterna Beatitudine ».

IV

Dopo aver esposto le caratteristiche dei tre Mondi e degli stati dell'Essere che vi corrispondono, ed aver indicato, per quanto possibile, che cosa sia l'essere liberato dalla dominazione demiurgica, dobbiamo nuovamente ritornare sulla questione della distinzione tra il Bene ed il Male, onde vedere quali conseguenze possano trarsi da queste ultime considerazioni.

Di primo acchito si potrebbe esser tentati di pensare cosí: se la distinzione tra il Bene ed il Male è illusoria, se essa in realtà non esiste, lo stesso può dirsi della morale, poiché la morale si fonda proprio su tale distinzione. Ma sarebbe andar troppo lontano. La morale esiste, ma nella stessa misura in cui esiste la distinzione tra il Bene ed il Male, cioè relativamente al dominio del Demiurgo, mentre dal punto di vista universale, essa non ha alcuna ragione d'essere. Infatti la morale può trovare applicazione solo nell'azione; l'azione presuppone il cambiamento, il quale non è possibile che nel formale o nel manifestato; per contro, il Mondo senza forma è immutabile, superiore al cambiamento, e quindi anche all'azione, perciò l'essere che non appartiene piú all'Impero del Demiurgo è senza azione.

Ciò dimostra che occorre fare molta attenzione a non confondere i diversi piani dell'Universo, perché quel che si

afferma a proposito di un piano può non esser vero per un altro. Ad esempio, la morale esiste necessariamente nel piano sociale, che è essenzialmente il dominio dell'azione, mentre non se ne può piú parlare quando si passa a considerare il piano metafisico o universale, poiché allora non v'è piú alcun genere di azione.

Chiarito questo punto, dobbiamo far rilevare che l'essere che è superiore all'azione possiede tuttavia la pienezza dell'attività; ma si tratta di un'attività potenziale, quindi di un'attività che non si esplica in azioni. Questo essere non è affatto immobile, come a torto si potrebbe dire, ma immutabile, cioè superiore al cambiamento. In effetti, egli si identifica con l'Essere, il quale è sempre identico a se stesso conformemente all'espressione biblica: « L'Essere è l'Essere ». Il che ci induce ad un accostamento con la dottrina taoista, secondo la quale l'attività del Cielo è non-agente: il Saggio, in cui si riflette l'Attivià del Cielo, si attiene al non-agire. Tuttavia questo Saggio, che in precedenza abbiamo chiamato Pneumatico o Yogi, può presentare le apparenze dell'azione, cosí come la Luna può assumere le apparenze del movimento allorquando le nubi le passano davanti, ma il vento che sospinge le nubi non ha influenza alcuna sulla Luna. Similmente, l'agitazione del Mondo demiurgico non influisce sul Pneumatico, e, a questo proposito, possiamo ancora citare alcuni passi di Shankaracharya:

« Lo Yogi, avendo attraversato il mare delle passioni, si unisce alla Tranquillità e si allieta nello Spirito.

« Avendo rinunciato ai piaceri offerti dagli oggetti perituri e godendo delle delizie spirituali, egli è calmo e sereno come la fiamma di una lampada, e si delizia nella sua propria essenza.

« Durante la sua permanenza nel corpo, non è modificato dalle proprietà di questo, cosí come il firmamento non è turbato dal movimento che si svolge nel suo seno; conoscendo tutte le cose, le contingenze non lo toccano ».

Possiamo cosí comprendere il vero significato della parola *Nirvana*, di cui sono state date tante e cosí false interpretazioni. Essa significa letteralmente « cessazione del soffio e dell'agitazione », dunque lo stato di un essere che non

è piú soggetto all'agitazione, che è definitivamente libero dalla forma. Un errore molto diffuso, almeno in Occidente, è quello di ritenere che non vi sia piú nulla quando si sia in assenza di una forma, mentre, in realtà, la forma è nulla e l'informale è tutto; per cui il *Nirvana*, lungi dall'essere l'annientamento, come hanno preteso certi filosofi, è al contrario la pienezza dell'essere.

Da tutto quanto abbiamo sinora esposto si potrebbe concludere che non occorra affatto agire; ma ciò è ancora inesatto, se non in principio, almeno nell'applicazione che se ne vorrebbe fare. Infatti l'azione è propriamente la condizione degli esseri individuali appartenenti all'Impero del Demiurgo. Il Pneumatico, o il Saggio, è in realtà senza azione, ma, risiedendo in un corpo, è del tutto simile agli altri uomini; tuttavia sa che si tratta solo di un'apparenza illusoria, e ciò è sufficiente affinché egli sia realmente affrancato dall'azione, poiché è mediante la Conoscenza che si ottiene la Liberazione. Essendo affrancato dall'azione, non è piú soggetto alla sofferenza; questa non è che un risultato dello sforzo, ed è in ciò che consiste la cosiddetta imperfezione, anche se in realtà non vi è nulla di imperfetto.

È evidenete che l'azione non può esistere per colui che contempla tutte le cose in se stesso, come esistenti nello Spirito universale, senza che vi si distinguano oggetti individuali, cosí come è espreesso dalle seguenti parole dei *Veda*: « Gli oggetti differiscono solamente per i loro nomi, accidenti e designazioni, cosí come le suppellettili ricevono nomi differenti, sebbene siano in realtà solamente diverse forme di terra ». La terra, principio di tutte queste forme, è di per se stessa senza forma, ma tutte le contiene in potenza: tale è anche lo Spirito universale.

L'azione implica il cambiamento, cioè la distruzione incessante di forme che scompaiono per essere sostituite da altre: tali sono le modificazioni che noi chiamiamo nascita e morte, cioè i molteplici cambiamenti di stato che devono essere attraversati dall'essere che non ha ancora raggiunto la liberazione o la « trasformazione » finale, parola, questa, da intendersi nel suo significato etimologico, che è quello di passaggio al di là della forma. L'attaccamento alle cose

individuali, o alle forme transitorie e periture è proprio dell'ignoranza; le forme non sono niente per l'essere che è liberato dalla forma, ed è per questo motivo che egli, anche durante la permanenza nel corpo, non è modificato dalle proprietà di quest'ultimo.

« Cosí egli si muove, libero come il vento, poiché i suoi movimenti non sono ostacolati dalle passioni.

« Quando le forme sono distrutte, lo Yogi entra, con tutti gli esseri, nell'Essenza che tutto penetra. Egli è senza qualità e senza azione; imperituro, senza volizione; felice, immutabile, eternamente libero e puro.

« Egli è come l'etere che è diffuso dappertutto, e che penetra nel contempo l'esterno e l'interno delle cose; egli è incorruttibile, imperituro; egli è sempre lo stesso in tutte le cose, puro, impassibile, senza forma, immutabile.

« Egli è il supremo Brahma, che è eterno, puro, libero, solo, incessantemente colmo di beatitudine, senza dualità, Principio di ogni esistenza, e senza fine ».

Questo è lo stato al quale perviene l'essere mediante la Conoscenza spirituale, liberato per sempre dalle condizioni dell'esistenza individuale, liberato cioè dall'Impero del Demiurgo.

MONOTEISMO E ANGELOLOGIA

Quanto abbiamo detto in altri nostri studi permette di capire di quale natura sia l'errore che può dare origine al politeismo: quest'ultimo, che non è dopo tutto se non il caso più spinto di « associazione » (1), consiste nell'ammettere una pluralità di princìpi considerati completamente indipendenti, mentre invece non sono e non possono essede in realtà che aspetti più o meno secondari del Principio supremo. È evidente che non si può trattare che della conseguenza di un incomprensione di talune verità tradizionali, e precisamente di quelle che si riferiscono agli aspetti, o attributi, divini: simile incomprensione è sempre possibile in individui isolati e più o meno numerosi, ma la sua generalizzazione, che corrisponde allo stato di degenerazione estrema di una forma tradizionale in procinto di scomparire, è stata senza alcun dub-molto più rara di quanto abitualmente si crede. Comunque sia, nessuna tradizione può essere in se stessa politeista; postulare un politeismo all'ori-

(1) Vi è « associazione » quando si ammette che qualche cosa all'infuori del Principio, non importa di che genere, possieda una esistenza che gli appartiene in proprio; ovviamente, però, da ciò al politeismo propriamente detto possono esistere molteplici gradazioni.

gine, secondo le prospettive « evoluzionistiche » della maggioranza dei moderni, invece di vedervi semplicemente quella deviazione di cui si tratta di fatto, significa rovesciare ogni ordine normale. Qualunque vera tradizione è essenzialmente monoteista; per usare un linguaggio più preciso, ogni tradizione afferma innanzi tutto l'unità del Principio supremo (2), da cui tutto deriva e da cui tutto dipende integralmente, ed è questa affermazione, nell'espressione che riveste specialmente nelle tradizioni a forma religiosa, a costituire il monoteismo propriamente detto; con la riserva di questa spiegazione, necessaria ad evitare ogni confusione di prospettive, possiamo però di fatto estendere senza inconvenienti il significato del termine monoteismo e applicarlo a ogni affermazione dell'unità principiale. Ma si badi che quando diciamo che è necessariamente il monoteismo ad essere esistito all'origine, è per noi ovvio che ciò non ha niente di comune con l'ipotesi d'una pretesa « semplicità primitiva » che non è indubbiamente mai esistita (3); a evitare ogni equivoco in

(2) Quando si tratta veramente del Principio supremo occorrerebbe, a stretto rigore, parlare di « non-dualità », giacché l'unità, che ne è del resto un'immediata conseguenza, si situa soltanto al livello dell'Essere; senonché questa distinzione, pur avendo la più grande importanza secondo la prospettiva metafisica, non intacca minimamente il valore di quanto abbiamo qui espresso, e come possiamo generalizzare il senso del vocabolo « monoteismo », così possiamo pure e in modo correlativo, a semplificazione del linguaggio, parlare soltanto di unità del Principio.

(3) Cfr. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, cap. XI. È alquanto difficile capire, inoltre, come qualcuno possa credere contemporaneamente in una « semplicità primitiva » e nel politeismo originario, e la cosa tuttavia succede; ecco un altro esempio caratteristico delle innumerevoli contraddizioni della mentalità moderna.

proposito, è sufficiente considerare che il monoteismo può includere tutti i possibili sviluppi sulla molteplicità degli attributi divini, e inoltre tener presente che l'angelologia, la quale è strettamente legata alla considerazione degli attributi, come abbiamo detto in precedenza, occupa effettivamente un posto importante nelle forme tradizionali in cui il monoteismo si afferma nel modo più esplicito e rigoroso. Non sussiste dunque a ciò nessuna incompatibilità, e la stessa invocazione degli angeli, a condizione che essi siano tenuti unicamente in conto di « intermediari celesti », vale a dire considerati come rappresentanti o esprimenti questo o quell'aspetto divino nell'ordine della manifestazione informale, è perfettamente legittima e normale nell'ambito del monoteismo più rigoroso.

A tal proposito dobbiamo segnalare alcuni abusi della prospettiva « storica », o sedicente tale, così cara a tanti nostri contemporanei; in primo luogo intendiamo riferirci alla teoria dei « prestiti » di cui già ci toccò parlare in diverse altre occasioni. Abbiamo effettivamente visto piuttosto sovente degli autori sostenere, ad esempio, che gli Ebrei, non conoscendo l'angelologia prima della cattività babilonese, dovettero averla semplicemente copiata dai Caldei; altri ne conosciamo i quali sostengono che qualsiasi angelologia, dovunque s'incontri, trae invariabilmente le sue origini dal Mazdeismo. È chiaro tuttavia che asserzioni di questo genere presuppongono implicitamente che non si tratti d'altro che di semplici « idee », nel senso moderno e psicologico della parola, o di concezioni senza

alcun fondamento reale, mentre per noi, come per chiunque si ponga da un angolo visuale tradizionale, si tratta al contrario della conoscenza di un determinato ordine di realtà; non si riesce assolutamente a capire perché tale conoscenza dovrebbe essere stata « presa a prestito » da una all'altra dottrina, mentre è perfettamente concepibile che essa sia, in modo uguale e con la stessa validità, parte integrante sia dell'una che dell'altra, entrambe essendo espressioni di una sola e medesima verità. Conoscenze equivalenti possono, e anzi devono, ritrovarsi dappertutto; e per conoscenze che si equivalgono noi intendiamo conoscenze identiche nel fondo, ma presentate ed espresse in modi diversi per adattarsi alla particolare costituzione di questa o di quella forma tradizionale (4). In questo senso si può dire che l'angelologia, o ciò che le è equivalente, quale che sia il nome con cui verrà secondo i casi designato, esiste in tutte le tradizioni; per fornire un esempio è sufficiente ricordare che nella tradizione indù i *Deva* sono in realtà l'equivalente esatto degli angeli nelle tradizioni ebraica cristiana e islamica. In ogni caso non sarà inutile ripetere che ciò di cui stiamo trattando può venir definito come la parte di una dottrina tradizionale che si riferisce agli stati non formali, o superindividuali, della manifestazione, sia in modo esclusivamente teorico, sia in previsione di una effettiva realizzazione di que-

(4) Facemmo altrove allusione alla relazione che esiste tra l'angelologia e le lingue sacre delle diverse tradizioni; si tratta di un esempio tipico dell'adattamento di cui stiamo dicendo.

sti stati stessi (5). È evidente che si tratta di qualcosa che non ha, in sé, la minima relazione con qualsivoglia politeismo, anche se il politeismo, come abbiamo detto, può essere il risultato della sua incomprensione; senonché, quando coloro che credono nell'esistenza di tradizioni politeiste parlano di « prestiti », come quelli di cui abbiamo dato testé qualche esempio, sembrano invece con ciò voler suggerire che l'angelologia non sarebbe che una « contaminazione » del politeismo nel monoteismo stesso! Come dire che, giacché l'idolatria può nascere da una incomprensione di certi simboli, il simbolismo non è che una derivazione dell'idolatria; tutto sommato si tratterebbe di un caso del tutto simile, e pensiamo che questo paragone sia pienamente sufficiente a fare apparire l'assurdità intrinseca di un tal modo di affrontare la questione.

A conclusione di queste osservazioni, destinate a completare il presente studio, citeremo un passo di Jacob Boemhe, il quale, nella terminologia che gli è propria e in una forma forse un po' oscura come spesso gli capita, ci pare esprimere correttamente le relazioni degli angeli con gli aspetti divini: « La creazione degli angeli ha un inizio, ma le forze dalle quali essi furono creati non ha mai conosciuto inizio, bensì esse assistevano alla nascita dall'eterno principio... Essi promanano dal

(5) Come esempio del primo caso si può citare la parte della teologia cristiana che ha attinenza con gli angeli (del resto, e più generalmente, l'exoterismo non può ovviamente porsi, a questo proposito, che dal solo punto di vista teorico), e come esempio del secondo, la « Cabbala pratica » nella tradizione ebraica.

Verbo rivelato, dalla natura eterna, tenebrosa, ignea e luminosa, dal desiderio della rivelazione divina, e furono trasformati in immagini « creatuturate » (vale a dire scomposte in creature isolate) » (6). Sempre Boehme, altrove, dice: « Ogni principe angelico è una proprietà uscita dalla voce di Dio, e porta il gran nome di Dio » (7). A. K. Coomaraswami, citando quest'ultima frase e accostandola a diversi testi riferentisi agli Dei, tanto nella tradizione greca quanto nella tradizione indù, aggiunge queste parole che si accordano completamente con quanto stiamo esponendo: « Ci occorre appena dire che simile molteplicità di Dei non è un politeismo, poiché essi tutti sono i sudditi angelici della Deità suprema da cui traggono la loro origine e nel quale, come così spesso viene ricordato, ritornano uno solo » (8).

(6) *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

(7) *De Signatura Rerum*, XVI, 5. Quanto alla prima creazione « uscita dalla voce di Dio », confrontare « Considerazioni sulla Via iniziatica », cap. 47

(8) *What is Civilization?* in *Albert Schweitzer Festschrift* - A. K. Coomaraswami ricorda anche al proposito l'identificazione fatta da Filone degli angeli con le « Idee » intese nel senso platonico, vale a dire con le « Ragioni Eterne » contenute nell'intelletto divino, o, secondo il linguaggio della teologia cristiana, nel Verbo considerato quale « luogo dei possibili ».

SILENZIO E SOLITUDINE

Presso gli Indiani dell'America Settentrionale, in tutte le tribú senza eccezione, esiste, oltre ai diversi riti aventi un carattere collettivo, la pratica di una adorazione solitaria e silenziosa, considerata la piú profonda e dell'ordine piú elevato[1]. Infatti i riti collettivi presentano pur sempre un aspetto relativamente esteriore, anche se occorre fare, come in tutte le tradizioni, una distinzione fra i riti che potrebbero essere qualificati exoterici, cioè quelli a cui tutti partecipano indistintamente, ed i riti iniziatici. Ma dev'essere chiaro che, lungi dall'escludere i riti collettivi o di opporvisi in qualche modo, l'adorazione di cui parliamo vi si sovrappone come un qualcosa appartenente ad un altro ordine; e bisogna pure precisare che per essere veramente efficace e produrre risultati effettivi deve presupporre l'iniziazione come una condizione necessaria[2].

[1] Le notizie e le citazioni che utilizzeremo nel corso di questo articolo sono tratte principalmente dal libro di PAUL COZE, *L'Oiseau-Tonnerre*. Questo autore dimostra una notevole simpatia nei confronti degli Indiani e della loro tradizione; la sola riserva che dobbiamo fare è che egli sembra molto sensibile alle concezioni « metapsichiche », le quali influenzano chiaramente alcune sue interpretazioni e comportano talvolta una certa confusione tra lo psichico e lo spirituale; ma questo rilievo è estraneo all'argomento che tratteremo.

[2] Beninteso, come sempre, intendiamo l'iniziazione nel suo vero senso, e non in quello in cui gli etnologi impiegano questa parola per designare i riti d'aggregazione ad una tribú; bisogna saper distinguere nettamente le due cose, poiché entrambe esistono presso gli Indiani.

Di questa adorazione si è parlato talvolta come di una « preghiera », il che evidentemente non è esatto: essa non comporta mai una qualsivoglia domanda; inoltre, le preghiere, generalmente formulate in canti rituali, vengono indirizzate alle diverse manifestazioni divine[3], ed avremo modo di vedere che qui in realtà si tratta di tutt'altra cosa. Sarebbe certamente piú corretto parlare di « incantazione », prendendo questo termine nel senso che abbiamo definito in un altro nostro scritto[4]; si potrebbe pure dire che è una « invocazione » intesa in un senso esattamente corrispondente a quello del *dhikr* nella tradizione islamica, precisando tuttavia che si tratta essenzialmente di una invocazione silenziosa e del tutto interiore[5]. Ecco quanto fa notare al riguardo Ch. Eastman[6]: « L'adorazione del Grande Mistero era silenziosa, solitaria, senza alcuna complicazione interiore; essa era silenziosa perché ogni discorso è necessariamente debole ed imperfetto. Anche le anime dei nostri antenati raggiungevano Dio durante un'adorazione senza parole; essa era solitaria perché pensavano che Dio è piú vicino a noi nella solitudine, e ciò avveniva senza l'intervento di preti che agissero da intermediari tra l'uomo ed il Creatore »[7]. Difatti, in un caso del genere,

[3] Nella tradizione degli Indiani, queste manifestazioni divine sembrano in generale ripartirsi secondo una divisione quaternaria, conformemente ad un simbolismo cosmologico applicabile sia alla prospettiva macrocosmica che a quella microcosmica.

[4] Vedere *Aperçus sur l'initiation*, cap. XXIV.

[5] A questo proposito è interessante notare che certe *turûq* islamiche, in particolare quella dei *Naqshabendiyah*, praticano anche un *dhikr* silenzioso.

[6] Ch. Eastman, citato da Paul Coze, è di origine Sioux e sembra che, nonostante la sua educazione « bianca », abbia ben conservato la coscienza della sua propria tradizione; abbiamo del resto buone ragioni per pensare che il suo caso sia in realtà lungi dall'essere cosí eccezionale se non ci si arresta alle sole apparenze.

[7] Questo termine, il cui impiego è qui unicamente dovuto ad un'abitudine propria del linguaggio europeo, non è di certo il ter-

non possono esserci intermediari, poiché si tratta di una adorazione tendente a stabilire una comunicazione diretta con il Principio supremo, designato qui come il « Grande Mistero ».

Non solo è unicamente nel silenzio e con il silenzio che tale comunicazione può essere stabilita, poiché il « Grande Mistero » è al di là di ogni forma di espressione, ma è il silenzio stesso ad essere il « Grande Mistero ». Per comprendere correttamente quest'ultima affermazione, possiamo anzitutto ricordare che il vero « Mistero » è essenzialmente ed esclusivamente l'inesprimibile, che evidentemente può essere rappresentato solo dal silenzio[8]; inoltre, essendo il « Grande Mistero » il non-manifestato, il silenzio stesso, che è propriamente uno stato di non-manifestazione, costituisce in qualche modo una partecipazione od un conformarsi alla natura del Principio supremo. D'altra parte, si potrebbe dire che il silenzio, riferito al Principio, è il Verbo non ancora proferito; è per questo motivo che « il silenzio sacro è la voce del Grande Spirito », in quanto questo è identificato al Principio stesso[9]; e questa voce, la quale corrisponde alla modalità principiale del suono che la tradizione indú designa come *para* o non-manifestata[10], è la risposta all'invocazione dell'essere in adorazione: invocazione e risposta egualmente silenziose, essendo entrambe una aspirazione ed un'illuminazione puramente interiori. Ma affinché ciò avvenga bisogna che il silenzio sia in realtà qualche cosa di piú della semplice assen-

mine esatto se si vuole andare al fondo delle cose poiché, in realtà, il « Dio creatore » ha un suo posto solo tra gli aspetti manifestati del Divino.

[8] Vedere *Aperçus sur l'initiation*, cap. XVII.

[9] Dobbiamo fare questa restrizione perché, in certi casi, l'espressione « Il Grande Spirito » sta ad indicare solamente una particolare manifestazione divina.

[10] Cfr. *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVII.

za di parole o discorsi, anche se proferiti solo mentalmente: questo silenzio è essenzialmente, per gli Indiani, il « perfetto equilibrio delle tre componenti dell'essere » cioè, secondo la terminologia occidentale, lo spirito, l'anima ed il corpo, perché l'essere intero con tutti i suoi elementi costitutivi, deve partecipare all'adorazione affinché un risultato pienamente valido possa essere ottenuto. La necessità di tale condizione d'equilibrio è facile da comprendere se si tien conto che l'equilibrio è, nella manifestazione, come l'immagine o il riflesso dell'indistinzione principiale del non-manifestato, indistinzione che è ben rappresentata anche dal silenzio, cosicché non ci si deve assolutamente stupire dell'assimilazione che cosí si stabilisce tra quest'ultimo e l'equilibrio[11].

Quanto alla solitudine, occorre notare che la sua associazione con il silenzio è in qualche modo normale, anzi necessaria, e che colui che fa entro di sé il silenzio perfetto in presenza di altri esseri, si isola per ciò stesso da loro; del resto, silenzio e solitudine sono entrambi compresi nel significato del termine sanscrito *mauna* che, nella tradizione indú, è senza dubbio quello che si applica esattamente ad uno stato identico a quello qui considerato[12]. La molteplicità, essendo inerente alla manifestazione ed accentuandosi a mano a mano che si discende ai suoi gradi piú inferiori, non fa quindi che allontanare dal non-manifestato; anche l'essere che vuole mettersi in comunicazione con il Principio deve anzitutto, nella misura del possibile, fare l'unità in se stesso mediante l'armonizzazione e l'equilibrio di tutti i suoi elementi, e deve pure, nello stesso tempo, isolarsi dalla molteplicità che lo circonda. L'unificazione cosí ottenuta,

[11] È appena il caso di ricordare che l'indistinzione principiale non ha nulla in comune con ciò che si può anche designare con la stessa parola, ma presa in un senso inferiore, ossia la pura potenzialità indifferenziata della *materia prima*.

[12] Cfr. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cap. XXIII.

anche se ancora relativa nella maggioranza dei casi, costituisce nondimeno, compatibilmente alle possibilità attuali dell'essere, una certa conformità alla « non-dualità » del Principio. E, al suo limite superiore, l'isolamento assume il significato del termine sanscrito *kaivalya* che, esprimendo nel contempo le idee di perfezione e di totalità, nella sua piú alta accezione sta ad indicare lo stato assoluto ed incondizionato, quello dell'essere che è pervenuto alla Liberazione finale

Ad un grado molto meno elevato, appartenente ancora alle fasi iniziali della realizzazione, si può fare la seguente osservazione: là ove vi è necessariamente dispersione, la solitudine, in quanto si oppone alla molteplicità e coincide con un certo grado dell'unità, costituisce essenzialmente una forma di concentrazione; ed è ben nota l'importanza che viene data alla concentrazione da tutte le dottrine tradizionali senza eccezione, in quanto mezzo e condizione indispensabile di ogni realizzazione.

Ci sembra superfluo insistere ulteriormente su questo punto, ma vi è un'altra conseguenza sulla quale teniamo a richiamare piú particolarmente l'attenzione concludendo questo nostro studio: il metodo di cui si tratta, opponendosi ad ogni dispersione delle potenze dell'essere, esclude lo sviluppo isolato e piú o meno disordinato dei suoi elementi costitutivi e, in particolare, quello degli elementi psichici coltivati come fini a se stessi, sviluppo che è sempre contrario all'armonia e all'equilibrio dell'insieme. Paul Coze, nel suo libro innanzi citato, fa osservare come « sembri che — per gli Indiani — al fine di sviluppare l'*orenda* [11], l'elemento in-

[11] Questa parola appartiene propriamente alla lingua degli Irochesi, ma gli scrittori europei hanno preso l'abitudine, per maggiore semplicità, d'impiegarla in sostituzione di altri termini aventi lo stesso significato usati dai diversi popoli indiani: essa designa l'insieme di tutte le varie modalità della forza psichica e vitale; è dunque

termediario tra il materiale e lo spirituale, occorra per prima cosa dominare la materia e tendere al divino »; ciò equivale dunque a dire che essi considerano legittimo accostare il dominio psichico solo « dall'alto », essendo i risultati di quest'ordine ottenuti soltanto in modo del tutto accessorio e come per « soprappiú », il che è l'unico mezzo per evitarne i pericoli; e, aggiungiamo, questo è certamente ciò che si può immaginare di piú lontano da quella volgare « magia » che troppo sovente è stata loro attribuita da osservatori profani e superficiali, i quali non hanno saputo vedere altro senza dubbio perché non avevano la minima nozione di quel che può essere la vera spiritualità.

pressappoco l'esatto equivalente del *prana* della tradizione indú e del *K'i* della tradizione estremo-orientale.

SPIRITO E INTELLETTO

Ci è stato fatto osservare che mentre spesso si afferma che lo spirito altro non è se non *Atmâ*, vi sono tuttavia casi in cui questo stesso spirito sembra identificarsi soltanto con *Buddhi*; si tratta forse di una contraddizione? Certamente non si può farne una semplice questione di terminologia perché allora, se così fosse, non sarebbe possibile limitarsi a ciò ma si dovrebbero accettare indistintamente i molteplici significati, più o meno vaghi ed abusivi, che volgarmente vengono attribuiti al termine « spirito », quando, al contrario, noi ci siamo sempre applicati con cura al fine di eliminarli; e tanto meno l'insufficienza anche troppo evidente delle lingue occidentali, per quanto riguarda l'espressione delle idee d'ordine metafisico, deve impedire che si prendano tutte le necessarie precauzioni ad evitare confusioni. Diciamo subito che a giustificare il doppio impiego di uno stesso termine, sta la corrispondenza esistente tra « livelli » diversi di realtà, corrispondenza che rende possibile la trasposizione di certi termini dall'uno all'altro di tali livelli.

Il caso in questione è in definitiva paragonabile a quello del termine « essenza » il quale è analogamente suscettibile d'essere applicato in molte maniere diverse: in quanto correlativo di « sostanza » designa propriamente dal punto di vista della manifestazione universale,

Purusha considerato in relazione a *Prakriti*; ma può anche essere trasposto al di là di questa dualità, cosa che necessariamente accade quando si parla dell'« Essenza divina », anche se, come molto spesso si verifica in Occidente, coloro i quali fanno uso di questa espressione non vanno al di là dell'Essere puro nella loro concezione della Divinità[1]. Si può del pari parlare dell'essenza di un essere come complementare della sua sostanza, ma si può anche definire come essenza ciò che costituisce la realtà ultima, immutabile e incondizionata di questo essere, per il fatto che la prima non è altro in definitiva, se non l'espressione della seconda nei confronti della manifestazione. Ora, se si dice che lo spirito d'un essere fa tutt'uno con la sua essenza, ciò si può ugualmente intendere nell'uno o nell'altro di questi due sensi; e, se ci si pone dal punto di vista della realtà assoluta, lo spirito o l'essenza non sono e non possono essere nient'altro che *Atmâ*. Soltanto, bisogna far bene attenzione che *Atmâ*, comprendendo in sé e principialmente ogni realtà, non può di per se stesso entrare in relazione con checchessia; cosí, quando si abbiano in vista i princìpi costitutivi di un essere nei suoi stati condizionati, ciò che in esso si considera come spirito, per esempio nella terna « Spirito, anima, corpo », non può piú essere l'*Atmâ* incondizionato, ma ciò che in qualche modo lo rappresenta piú direttamente nella manifestazione. Potremmo aggiungere che non si tratta neanche piú dell'essenza correlativa della sostanza, in quanto, se è vero che è nei confronti della manifestazione che la si deve prendere in esame, essa non è tuttavia nella manifestazione stessa; non potrà trattarsi quindi che del primo e piú elevato di tutti i princìpi manifestati, cioè *Buddhi*.

[1] Nella tradizione indú, l'uso del termine *Purushottama* indica appunto la stessa trasposizione in rapporto a ciò che *Purusha* designa nel suo significato piú abituale.

Dal momento che ci si pone dal punto di vista di uno stato di manifestazione quale lo stato individuale umano, bisogna anche far intervenire quella che nella fattispecie si potrebbe chiamare una questione di « prospettiva »; cosí, quando parliamo dell'universale distinguendolo dall'individuale, dobbiamo comprendervi non solo il non manifestato, ma anche tutto ciò che nella manifestazione stessa è d'ordine sopra-individuale, cioè la manifestazione informale a cui *Buddhi* essenzialmente appartiene. Parimenti, poiché l'individualità come tale comprende insieme gli elementi psichici e corporei, non possiamo definire spirituali se non i princìpi che trascendono questa individualità, com'è appunto il caso di *Buddhi* o dell'intelletto; per questo possiamo dire, come spesso abbiamo fatto, che per noi l'intellettualità pura e la spiritualità in fondo sono sinonimi; e d'altronde lo stesso intelletto è suscettibile di una trasposizione analoga a quelle di cui parlavamo prima, dal momento che non si trova in generale nessuna difficoltà a parlare di « Intelletto divino ». A questo proposito faremo ancora osservare, che quantunque i *guna* siano inerenti a *Prakriti*, non si può non considerare *sattwa* come una tendenza che orienta l'essere verso gli stati superiori; si tratta insomma di una conseguenza della stessa « prospettiva » che fa apparire gli stati superiori come gradi intermedi fra lo stato umano e lo stato incondizionato, anche se fra questo ed un qualsiasi stato condizionato, fosse pure il piú elevato di tutti, non vi è in realtà alcuna comune misura [2].

Una cosa su cui è bene insistere in modo particolare è la natura essenzialmente sopraindividuale dell'intelletto puro; d'altronde, soltanto ciò che appartiene a quest'ordine può veramente essere detto « trascendente », poiché questo termine non può normalmente essere ap-

[2] Cfr. F. Schuon, « *Des modes de la réalisation spirituelle* » nel N. di aprile-maggio 1947 di *Etudes Traditionnelles*.

plicato se non a quanto è al di là del dominio individuale. L'intelletto non è quindi mai individualizzato; e questo, dal punto di vista speciale del mondo corporeo, si può anche esprimere con l'affermazione che lo spirito, quali che siano le apparenze, in realtà non è mai « incarnato », cosa d'altronde ugualmente vera in tutte le accezioni in cui il termine « spirito » può essere legittimamente impiegato[3]. Ne risulta che la distinzione fra lo spirito e gli elementi d'ordine individuale è molto piú profonda di tutte quelle che si possono stabilire in seno a questi ultimi, e in particolare fra gli elementi psichici e gli elementi corporei, cioè tra quelli che appartengono rispettivamente alla manifestazione sottile e alla manifestazione grossolana, entrambe le quali non sono in definitiva se non modalità della manifestazione formale[4].

Ma non è tutto: non soltanto *Buddhi*, come prima tra le manifestazioni di *Prakriti*, costituisce il legame fra tutti gli stati di manifestazione, ma, se si considerano le cose a partire dall'ordine principiale, essa appare altresí come il raggio luminoso direttamente emanato dal Sole spirituale, il quale è lo stesso *Atmâ*; si può dunque dire che essa è anche la prima manifestazione di *Atmâ*[5], benché sia fuori causa che questo, non potendo in sé essere infirmato o modificato da alcuna contingenza, rimane

[3] Si potrebbe anche dire che è questo in linea generale a mettere in evidenza la piú netta ed importante fra le accezioni ed i significati illegittimi che troppo spesso vengono attribuiti a questo stesso termine.

[4] È anche per questa ragione che l'uomo, a rigore, non può parlare del « suo spirito » come parla della « sua anima » e del « suo corpo », nel possessivo essendo implicito che si tratta di un elemento appartenente propriamente all'« io » cioè all'ordine individuale. Nella divisione ternaria degli elementi dell'essere, l'individuo, come tale, è composto dall'anima e dal corpo, mentre lo spirito (in mancanza del quale d'altronde esso non potrebbe esistere in alcun modo) è trascendente nei suoi confronti.

[5] Cfr. *La Grande Triade*, cap. XI, pag. 97, nota 1.

sempre non-manifestato[6]. Orbene, la luce è essenzialmente una e la sua natura non è diversa nel Sole e nei suoi raggi, i quali ultimi non si distinguono se non in modo illusorio nei confronti del Sole stesso (benché questa distinzione non sia meno reale per l'occhio che percepisce questi raggi e che rappresenta qui l'essere nella manifestazione)[7]; in ragione di questa « connaturalità » essenziale, *Buddhi* non è dunque in definitiva che l'espressione stessa di *Atmâ* nella manifestazione. Questo raggio luminoso che lega tra loro tutti gli stati è anche simbolicamente rappresentato come il soffio in virtú del « quale » essi sussistono, il che, si osserverà, è strettamente conforme al significato etimologico dei termini designanti lo spirito (si tratti del latino *spiritus* o del greco *pneuma*); e cosí, come abbiamo già spiegato in altre occasioni, egli è propriamente il *sûtrâtmâ*; ciò equivale anche a dire che egli in realtà è *Atmâ* stesso o, piú precisamente, ch'egli è l'apparenza che *Atmâ* assume se invece di considerare unicamente il principio supremo (il quale sarebbe allora rappresentato come il Sole contenente in sé tutti i suoi raggi allo stato « indistinto »), si considerano anche gli stati di manifestazione, tale apparenza (quella che sembra dare al raggio un'esistenza distinta dalla sua sorgente) essendo tale unicamente dal punto di vista degli esseri i quali sono situati in questi stati, in quanto è evidente che l'« esteriorità » di costoro nei confronti del Principio non può se non essere puramente illusoria.

[6] Secondo la formula delle *Upanishad*, Egli è « ciò per cui tutto è manifestato e che in se stesso non è manifestato da niente ».

[7] È noto che la luce è il simbolo tradizionale della natura stessa dello spirito; altrove abbiamo fatto osservare, a questo proposito, che si trovano ugualmente espressioni come « luce spirituale » e « luce intelligibile » quasi esse fossero in qualche modo sinonime, il che implica manifestamente ancora un'assimilazione tra lo spirito e l'intelletto.

La conclusione che discende immediatamente da tutto ciò è la seguente: finché l'essere si trova nello stato umano, e non solo in questo ma in qualsiasi stato manifestato individuale o soprandividuale, non può esservi per lui alcuna differenza effettiva tra lo spirito e l'intelletto né, per conseguenza, fra la spiritualità e l'intellettualità vera. In altri termini, per giungere allo scopo supremo e definitivo non c'è altra via per tale essere che il raggio stesso mediante il quale egli è unito al sole spirituale; qualunque sia la diversità apparente delle vie al punto di partenza, esse presto o tardi devono unificarsi tutte in questa sola via « assiale »; e quando l'essere avrà seguito quest'ultima fino alla fine, « entrerà nel suo proprio Sé » al di fuori del quale egli non è mai stato se non in modo illusorio, poiché questo « Sé » lo si chiami analogicamente spirito, essenza, o in qualsiasi altro modo, è identico alla realtà assoluta nella quale tutto è contenuto, cioè all'*Atmâ* supremo ed incondizionato.

LE IDEE ETERNE

In un precedente articolo abbiamo fatto osservare, a proposito dell'assimilazione dello spirito all'intelletto, come non vi siano difficoltà a parlare d'« Intelletto divino », il che evidentemente implica una trasposizione di questo termine al di là del dominio della manifestazione; questo punto merita peraltro ulteriori precisazioni, poiché è in esso che si trova in definitiva la ragion d'essere dell'assimilazione in questione. Noteremo subito che, anche a questo riguardo, ci si può porre da livelli diversi a seconda che le nostre considerazioni si arrestino all'Essere o che vadano al di là di esso; è evidente d'altronde che quando sono i teologi a prendere in esame l'Intelletto divino o il Verbo come « luogo dei possibili », essi non abbiano in vista altro che le possibilità di manifestazione, le quali, come tali, sono comprese nell'Essere; mentre la trasposizione che consente di passare da quest'ultimo al Principio supremo non appartiene piú al dominio della teologia, ma unicamente a quello della metafisica.

Ci si potrebbe chiedere se questa concezione dell'Intelletto divino e quella del « mondo intelligibile » di Platone si identifichino o, in altre parole, se le « idee » in senso platonico siano le stesse eternamente contenute nel Verbo. In entrambi i casi si tratta pur sempre degli

« archetipi » degli esseri manifestati; tuttavia, almeno a prima vista, può sembrare che il « mondo intelligibile » corrisponda piuttosto a quello della manifestazione informale e non a quello dell'Essere puro, cioè, per dirlo alla maniera indù, che sia piuttosto *Buddhi* considerata nell'universale che non *Atma*, sia pur restringendo il concetto di quest'ultimo alla sola considerazione dell'Essere. È evidente che questi due punti di vista sono entrambi perfettamente legittimi[2]; ma se è cosí, le « idee » platoniche non si possono dire propriamente « eterne » in quanto questo termine non trova applicazione alcuna nel dominio della manifestazione, sia pure al livello piú elevato e piú vicino al Principio, mentre invece le « idee » contenute nel Verbo sono necessariamente eterne come Lui, stante che tutto ciò che appartiene all'ordine principiale è assolutamente permanente ed immutabile, cioè privo di qualsiasi specie di successione[3]. Nonostante ciò ci pare molto probabile che anche per lo stesso Platone fosse sempre possibile il passaggio dall'uno all'altro di questi punti di vista, com'è del resto nella realtà delle cose; comunque sia non insisteremo oltre a questo proposito, preferendo lasciare ad altri di prendere in esame piú da presso quest'ultima questione che in definitiva è piú d'interesse storico che dottrinale.

È molto strano tuttavia che taluni considerino le idee eterne come semplici « virtualità » in rapporto agli esseri manifestati di cui esse sono gli « archetipi » principiali; questa è un'illusione senza dubbio dovuta alla di-

[2] Qui non facciamo alcuna distinzione fra il dominio dell'Essere e ciò che sta al di là, perché è evidente che le possibilità di manifestazione, considerate piú specialmente in quanto comprese nell'Essere, non differiscono in realtà minimamente da queste stesse possibilità in quanto contenute, come tutte le altre, nella Possibilità Totale; la differenza sta esclusivamente nel punto di vista o nel « livello » da cui ci si pone, a seconda che si consideri o meno il rapporto di tali possibilità con la manifestazione stessa.

[3] Vedere *Gli stati molteplici dell'essere*, cap. II.

stinzione volgare tra « possibile » e « reale », distinzione che, come altrove[4] abbiamo spiegato, non può avere il minimo valore dal punto di vista metafisico. Questa illusione è piú grave di quanto sembri, perché porta in sé una vera e propria contraddizione di cui è veramente incomprensibile come non ci si accorga; in effetti, nulla di virtuale può esservi nel Principio, bensí la permanente attualità di tutte le cose in un eterno presente, ed è appunto questa attualità che costituisce l'unico fondamento reale di ogni esistenza. E tuttavia certa gente va cosí lontano nel suo errore, da considerare le idee eterne come specie di immagini (il che, per inciso, implica un'ulteriore contraddizione per la pretesa di introdurre qualcosa di formale perfino nel Principio) senza rapporti piú effettivi con gli esseri che non le loro immagini riflesse in uno specchio; si tratta, per essere precisi, di un vero e proprio rovesciamento del rapporto del Principio con la manifestazione, la cui evidenza è tale da evitarci ulteriori spiegazioni. Certamente la verità è ben lungi da tutte queste erronee concezioni: l'idea di cui stiamo parlando è il principio stesso dell'essere, cioè quella che ne determina la vera realtà, e senza la quale esso è puro e semplice nulla; sostenere il contrario equivale a tagliare ogni legame fra l'essere manifestato ed il Principio, e se contemporaneamente si attribuisce a tale essere una esistenza reale, questa esistenza, lo si voglia o no, non potrà che essere indipendente dal Principio, per cui, come già facemmo osservare in altra occasione[5], si arriva cosí inevitabilmente all'errore di « associazione ». E una volta riconosciuto che l'esistenza degli esseri manifestati, per tutto quanto è in essa di realtà positiva, non può

[4] È forse interessante osservare che l'« idea » o l'« archetipo » considerato nell'ordine della manifestazione informale, e in rapporto a ciascun essere, corrisponde in fondo, benché in una forma epressiva diversa, alla concezione cattolica dell'« Angelo custode ».

[5] Vedere: *Les racines des plantes.*

essere null'altro che una « partecipazione » dell'essere principiale, non ci possono essere dubbi a questo proposito; se contemporaneamente si ammettessero tale « partecipazione » e la pretesa « virtualità » delle idee eterne, si tratterebbe soltanto di una contraddizione in piú. In effetti, ad essere virtuale non è affatto la nostra realtà nel Principio, bensí esclusivamente la coscienza che possiamo averne in quanto esseri manifestati, il che evidentemente è tutta un'altra cosa; ed è soltanto attraverso la realizzazione metafisica che si può rendere effettiva la coscienza di che cosa sia il nostro essere vero, fuori e di là da qualsiasi divenire, cioè non la coscienza di un qualcosa che in certo qual modo passi dalla « potenza » all'« atto », bensí, nel suo significato piú reale, di quello che siamo principialmente ed eternamente.

Ora, per riallacciare quanto detto a proposito delle idee eterne a ciò che si riferisce all'intelletto manifestato, bisogna naturalmente ritornare ancora alla dottrina del *sutratma* in qualsiasi forma la si esprima, poiché i diversi simboli che tradizionalmente si possono impiegare sono in fondo perfettamente equivalenti. Cosí, riprendendo la rappresentazione cui eravamo ricorsi in precedenza, si potrà dire che l'intelletto divino è il Sole spirituale, mentre l'intelletto manifestato è un raggio di questo[6]; e non ci può essere discontinuità fra il Principio e la manifestazione come non ve n'è fra il Sole ed i suoi raggi[7]. È dunque in virtú dell'intelletto

[6] In realtà tale raggio è unico finché *Buddhi* viene considerata nell'Universale (si tratta allora del « piede unico del Sole » di cui si parla nella tradizione indù) mentre si moltiplica in apparenza indefinitamente in rapporto agli esseri particolari (il raggio *susciunna* mediante il quale ogni essere, in qualunque stato si trovi, è allacciato in modo permanente al Sole spirituale).

[7] Sono questi raggi, secondo il simbolismo da noi esposto altrove, a realizzare la manifestazione « misurandola » mediante la loro effettiva estensione a partire dal Sole (vedere *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. III).

che qualsiasi essere, in tutti i suoi stati di manifestazione, è riallacciato direttamente al Principio, e questo perché il Principio, in quanto contiene eternamente la « Verità » di tutti gli esseri, non è Esso stesso altro che l'Intelletto divino[1].

[1] Secondo la tradizione islamica, *el-haqiqah*, o la « verità » di ogni essere risiede nel Principio divino in quanto questo è lui stesso El-Haqq o la « Verità » in senso assoluto.

« CONOSCI TE STESSO » *

Si cita abitualmente la frase « Conosci te stesso », ma spesso se ne perde di vista l'esatto significato. La confusione che regna riguardo a questa espressione è eliminabile risolvendo due questioni: quella riguardante la sua origine e quella relativa al suo senso reale ed alla sua ragion d'essere. Alcuni lettori potrebbero pensare che le due questioni siano affatto distinte e che non abbiano tra loro nessuna relazione. Riflettendovi, e dopo attento esame, apparirà chiaramente che esse sono invece in stretto rapporto.

Se si domandasse a coloro che hanno studiato la filosofia greca chi fu l'uomo a pronunciare per primo queste sagge parole, i piú non esiterebbero a rispondere che fu Socrate, mentre altri vorrebbero attribuirle a Platone ed altri ancora a Pitagora. Di fronte a questi pareri discordi e divergenze di opinione, abbiamo il diritto di

* Articolo, tradotto dall'autore dall'arabo, pubblicato nel maggio 1931 nella rivista *El-Maarifa*, alla quale René Guénon collaborò per breve tempo all'inizio del periodo trascorso in Egitto.

concludere che questa frase non ha per autore nessuno di questi filosofi e che quindi bisogna cercarne l'origine altrove. Ci sembra giusto arrivare a tale conclusione tenendo anche conto del fatto che due di questi filosofi, Pitagora e Socrate, non hanno lasciato a cun scritto.

Quanto a Platone, nessun studioso di filosofia, per quanto estesa sia la sua competenza, sarebbe in grado di distinguere ciò che è stato detto da lui oppure dal suo maestro Socrate. Quasi tutta la dottrina di quest'ultimo ci è pervenuta attraverso Platone, ed inoltre si sa che è proprio dall'insegnamento di Pitagora che Platone ha tratto alcune delle conoscenze di cui fa nostra nei suoi dialoghi. Con ciò vediamo quanto sia difficile stabilire qual parte spetti a ciascuno dei tre filosofi. Quel che si attribuisce a Platone è spesso attribuito anche a Socrate; inoltre, delle teorie considerate, alcune sono anteriori a entrambi e provengono dalla scuola di Pitagora o da Pitagora stesso.

A dire il vero, l'origine dell'espressione che stiamo considerando è ben anteriore a questi tre filosofi; anzi, essa è ancora piú antica della storia della filosofia, non solo, ma si trova addirittura al di là dei confini della ricerca filosofica.

Si dice che queste parole fossero scritte sul frontone del tempio d'Apollo a Delfo. Esse furono in seguito adottate da Socrate ed anche da altri filosofi come uno dei principî del loro insegnamento, nonostante la differenza che poté esistere tra questi diversi insegnamenti ed i fini perseguiti dalle varie scuole. È d'altronde probabile che, prima di Socrate, anche Pitagora avesse impiegato questa espressione. Con ciò questi filosofi si proponevano di mostrare che il loro insegnamento non era un insegnamento strettamente personale, risalendo esso ad un'epoca piú antica e ad una visione piú elevata, in stretta relazione con la sorgente stessa dell'ispirazione originaria, spontanea e divina. Essi erano cioè molto di-

versi dai filosofi moderni, i quali impiegano tutti i loro sforzi per esprimere qualche cosa di nuovo al fine di presentarlo come una creazione del proprio pensiero e di apparire come i soli autori delle loro opinioni, quasi la verità potesse essere la proprietà di un uomo.

Vediamo ora perché i filosofi dell'antichità hanno voluto far risalire il loro insegnamento a questa espressione, o ad altre analoghe, e perché si può affermare che questa massima appartiene ad un ordine di realtà superiore alla filosofia. Per rispondere alla seconda parte della questione, diremo che la risposta si trova nel senso originario ed etimologico del termine « filosofia », che si dice fosse stato impiegato per la prima volta da Pitagora. La parola filosofia esprime propriamente il fatto di amore *sophia*, la saggezza, l'ispirazione ad essa, o la disposizione richiesta per ottenerla.

Questa parola è sempre stata impiegata per qualificare una preparazione a questa acquisizione della saggezza, ed in particolar modo gli studi che potevano aiutare il *philosophos*, o chi aveva per essa una certa attitudine a diventare *sophos*, cioè saggio.

Cosí come il mezzo non può essere preso per un fine, analogamente l'amore per la saggezza non può costiture la saggezza stessa. E poiché la saggezza è di per sé identica alla vera conoscenza interiore, si può dire che la conoscenza filosofica non è che una conoscenza superficiale ed esteriore. Essa non ha dunque in sé e per sé un valore proprio. Essa costituisce solamente un primo grado nella via della conoscenza superiore ed effettiva che è la saggezza.

È ben noto a chi abbia studiato i filosofi antichi che questi disponevano di due specie di insegnamento, l'uno exoterico e l'altro esoterico. Tutto quanto si poneva per iscritto apparteneva solamente al primo. Quanto al secondo è impossibile conoscerne esattamente la natura, sia perché era riservato solo a certuni, sia perché aveva

un carattere segreto; caratteristiche queste che non avrebbero avuto una ragione d'essere se non si fosse trattato di qualche cosa superiore alla semplice filosofia.

Si può perlomeno ritenere che questo insegnamento esoterico fosse in stretta e diretta relazione con la saggezza e non si rivolgesse solamente alla ragione o alla logica, com'è nel caso della filosofia, la quale appunto per ciò è sinonimo di conoscenza razionale. I filosofi dell'antichità ammettevano che la conoscenza razionale, cioè la filosofia, non rappresentasse il più elevato grado di conoscenza, cioè la saggezza.

Forse che la saggezza può essere insegnata, come la conoscenza esteriore, mediante le parole o i libri? Ciò è realmente impossibile, e ne vedremo il motivo. Ma possiamo già affermare che la preparazione filosofica non era sufficiente, neanche come semplice preparazione, poiché essa non riguarda che una facoltà limitata quale la ragione, mentre la saggezza è inerente alla realtà dell'essere come totalità.

Esiste dunque una preparazione alla saggezza superiore alla filosofia, che non si rivolge alla ragione, ma all'anima ed allo spirito, e che potremmo chiamare preparazione interiore; e sembra che essa abbia caratterizzato i piú alti gradi della scuola di Pitagora. Essa ha esteso la sua influenza, attraverso la scuola di Platone, sino al neo-platonismo della scuola alessandrina, nel quale essa riappare chiaramente, cosí come presso i neopitagorici della stessa epoca.

Anche se per questa preparazione interiore si impiegavano ancora parole, queste non potevano piú essere intese se non come simboli destinati a fissare la contemplazione interiore. L'uomo aveva cosí accesso a certi stati che gli permettevano di andare al di là della conoscenza discorsiva alla quale era anteriormente pervenuto, e, essendo ciò al di sopra della ragione, anch'egli si trovava al di sopra della filosofia, poiché il termine

« filosofia » fu sempre impiegato per designare qualche cosa appartenente al solo dominio della ragione.

Tuttavia è sorprendente che i moderni considerino la filosofia, cosí definita, come se fosse di per se stessa sufficiente, dimenticando in tal modo ciò che vi è di piú elevato.

L'insegnamento esoterico esisteva già nei paesi dell'Oriente prima di diffondersi in Grecia ove fu designato dal termine « misteri ». I primi filosofi, in particolare Pitagora, vi ricollegavano il loro insegnamento, non essendo esso che un'espressione nuova di idee antiche. Esistevano piú sorta di misteri aventi diverse origini. Quelli che ispirarono Pitagora e Platone erano in rapporto con il culto di Apollo. I « misteri » ebbero sempre un carattere riservato e segreto (la stessa parola m i s t e r o etimologicamente significa *silenzio totale*), le cose alle quali essi si riferivano non potendo essere espresse con parole, ma solamente insegnate con un metodo basato sul silenzio. Ma i moderni, ignorando qualsiasi altro metodo che non sia quello implicante l'uso di parole, e che potremmo chiamare il metodo dell'insegnamento exoterico, hanno erroneamente ritenuto che nei misteri non vi fosse insegnamento alcuno.

Possiamo affermare che questo insegnamento silenzioso si serviva di immagini, simboli ed altri mezzi, aventi lo scopo di condurre l'uomo a stati interiori che gli permettevano di pervenire gradualmente alla conoscenza effettiva; cioè alla saggezza.

Quanto ai « misteri » ricollegati al culto di Apollo e ad Apollo stesso, occorre tener presente che egli era il dio del sole e della luce, essendo questa, *in senso spirituale*, la sorgente di ogni conoscenza cosí come delle scienze e delle arti.

Si dice che il culto di Apollo fosse venuto dal nord, come è tramandato da una tradizione molto antica che si ritrova in libri sacri quali il Veda indú e l'Avesta per-

siano. Questa origine nordica era anche riferita piú particolarmente a Delfo, che si diceva fosse un centro spirituale universale; c'era infatti nel suo tempio una pietra chiamata *omphalos*, simboleggiante il centro del mondo.

Si ritiene che la funzione di Pitagora ed il suo nome stesso abbiano un legame certo con il culto di Apollo. Quest'ultimo era chiamato *Pythios*, ed è detto che *Pytho* era il nome originale di Delfo. La donna che riceveva l'ispirazione degli Dei nel tempio si chiamava Pizia. Il nome di Pitagora significa dunque guida della Pizia, il che si applica anche ad Apollo. Si racconta pure che fu la Pizia a dichiarare che Socrate era il piú saggio degli uomini. Sembra con ciò che Socrate avesse un legame con il centro spirituale di Delfo, cosí come Pitagora.

Aggiungiamo che se tutte le scienze erano attribuite ad Apollo, ciò avveniva ancor piú particolarmente per la geometria e la medicina. Nella scuola pitagorica, la geometria e tutte le diverse scienze matematiche occupavano il primo posto nella preparazione della conoscenza superiore. Proprio in vista di questa conoscenza, tali scienze non erano affatto trascurate, venendo impiegate come simboli della verità spirituale. Anche Platone considerava la geometria un'indispensabile preparazione per ogni altro insegnamento, e, sulla porta della sua scuola, aveva fatto scrivere le parole: « Nessuno può entrare qui se non è geometra ». Il senso di tali parole diventa evidente raffrontandolo con un'altra affermaziozione dello stesso Platone: « Dio fa sempre della geometria » e tenendo presente che Platone, parlando di Dio come geometra, faceva ancora allusione ad Apollo.

Non ci si deve dunque stupire che i filosofi dell'antichità abbiano utilizzato la frase scolpita sul frontone del tempio di Delfo, poichè ora sappiamo dei legami che li ricollegavano ai riti ed al simbolismo di Apollo.

Dopo quanto abbiamo detto possiamo facilmente comprendere il vero significato della frase qui studiata

ed il perché dell'erronea interpretazione dei moderni. Quest'ultima è dovuta al fatto che essi considerano la massima in questione come la semplice osservazione di un filosofo al quale, naturalmente, attribuiscono un modo di pensare analogo al loro. Ma in realtà il pensiero antico differiva profondamente dal pensiero moderno. Molti intendono questa frase in un senso psicologico; ma quel che essi chiamano psicologia consiste unicamente nello studio dei fenomeni mentali, i quali non sono che modificazioni esteriori – e non essenziali – dell'essere.

Altri, soprattutto tra coloro che attribuiscono la massima a Socrate, vi vedono una preoccupazione d'ordine morale. Tutte queste interpretazioni « esteriori », pur non essendo completamente false, non giustificano il carattere sacro che la frase aveva all'origine, il quale implica invece un significato molto piú profondo di quello che si vorrebbe cosí attribuirle. Essa significa anzitutto che nessun insegnamento exoterico può dare quella *conoscenza reale* che l'uomo deve *ricercare solamente in se stesso*, poichè ogni conoscenza non può essere acquisita che mediante una comprensione personale.

Senza questa comprensione nessun insegnamento può condurre ad un risultato efficace, e l'insegnamento che non suscita in colui che lo riceve una risonanza personale non può procurare alcuna specie di conoscenza. Per questo motivo Platone dice che « tutto ciò che l'uomo impara è già in lui ». Tutte le esperienze e tutto quel che lo circonda non sono che occasioni per aiutarlo a prender coscienza di ciò che ha dentro di sé. Questo risveglio viene chiamato da Platone *anamnêsis*, che significa appunto « reminiscenza ».

Se questo è vero per ogni conoscenza, lo è ancor di piú per una conoscenza piú elevata e piú profonda, e, per l'uomo che avanza verso questa conoscenza, tutti i mezzi esteriori e variabili diventano sempre piú insuffi-

cienti, perdendo infine ogni utilità. Pur essendo di aiuto per avvicinarsi di qualche grado alla saggezza, tali mezzi non possono tuttavia procurare l'ottenimento della conoscenza reale, ed è per questo che nell'India si dice correntemente che il vero *guru*, o maestro, si trova nell'uomo stesso e non nel mondo esteriore, anche se un aiuto esteriore può essere utile, all'inizio, per preparare l'uomo a trovare in sé e da se stesso ciò che non può trovare altrove, e, in particolare, ciò che è al di là della conoscenza razionale. A tal fine, occorre realizzare certi stati interiori del proprio essere nella direzione di quel centro, simbolizzato dal cuore, dove la coscienza dell'uomo deve appunto essere trasferita onde renderlo capace di pervenire alla conoscenza reale. Questi stati erano realizzati nei misteri dell'antichità e rappersentavano i vari gradi della trasposizione dal « mentale » al cuore.

Come abbiamo detto, nel tempio di Delfo esisteva una pietra chiamata *omphalos*, che, per la corrispondenza esistente tra il macrocosmo ed il microcosmo, rappresentava sia il centro dell'essere umano che il centro del mondo, vale a dire l'uomo, per cui era ben noto che tutto ciò che è nell'uno è in rapporto diretto con ciò che è nell'altro. Avicenna ha detto: « Tu ti credi un nulla, ma è in te che risiede il mondo ».

È curioso notare che nell'antichità era molto diffusa la credenza che l'*omphalos* fosse caduto dal cielo, e per avere un'idea del sentimento dei Greci nei confronti di questa pietra, diremmo che esso era somigliante a quello che noi proviamo per la sacra pietra nera della *Kaabah*.

La similitudine esistente tra il macrocosmo ed il microcosmo fa sí che l'uno sia l'immagine dell'altro, e la corrispondenza degli elementi che li compongono mostra che l'uomo deve per prima cosa conoscere se stesso per potere in seguito conoscere tutte le cose, poiché, in verità, può trovare dentro di sé tutte le cose. Per questo motivo, certe scienze, soprattutto quelle che fa-

cevano parte della conoscenza degli antichi e che sono quasi completamente ignorate dai nostri contemporanei, possiedono un doppio significato. Apparentemente queste scienze si riferiscono al macrocosmo e possono venir giustamente considerate da questo punto di vista. Ma esse possiedono nello stesso tempo anche un senso piú profondo, quello che concerne l'uomo stesso, nonché la via interiore mediante la quale egli può realizzare la conoscenza in se stesso, pervenendo cosí a una realizzazione che coincide con quella del suo proprio essere. Aristotele ha detto: « L'essere è tutto quel che egli conosce », di modo che, là ove vi è conoscenza effettiva – e non la sua apparenza o la sua ombra – la conoscenza e l'essere sono una sola e medesima cosa.

L'ombra, secondo Platone, è la conoscenza offerta dai sensi ed anche la conoscenza razionale, la quale, sebbene elevata, ha origine dai sensi. Quanto alla conoscenza reale, essa supera il livello della ragione, e la sua realizzazione, o la realizzazione dell'essere stesso, è simile alla formazione del mondo, in conformità alla corrispondenza di cui abbiamo dianzi parlato. Si comprende cosí perché certe scienze possono descrivere la reale conoscenza sotto le apparenze di tale formazione; questo doppio significato era presente negli antichi misteri, e lo si incontra anche nelle varie specie di insegnamento miranti allo stesso scopo esistenti tra i popoli dell'Oriente. Sembra che pure in Occidente questo insegnamento sia esistito per tutto il medioevo, anche se oggigiorno è completamente sparito al punto che la piú parte degli Occidentali non sa piú nulla della sua natura e persino della sua esistenza.

Da tutto quanto abbiamo detto appare evidente che la via che conduce alla reale conoscenza non è la ragione, ma lo spirito e l'intero essere, poichè essa non è altro che la realizzazione di questo essere in tutti i suoi stati, la quale coincide con il raggiungimento della conoscen-

za e l'ottenimento della saggezza suprema. In realtà, le cose che appartengono all'anima, ed anche allo spirito, rappresentano solamente gradi della via verso l'essenza intima, il vero sé, che può essere trovato unicamente quando l'essere ha raggiunto il suo proprio centro; qui, essendo tutte le sue potenze unite e concentrate in un solo punto, a tale essere appaiono tutte le cose, poiché in questo punto sono contenute come nel loro primo ed unico principio, ed allora egli può conoscere tutte le cose in se stesso e da se stesso, cioè la totalità dell'esistenza nell'unità della propria essenza .

È facile vedere quanto ciò sia lontano dalla moderna psicologia e come anzi, vada ben oltre una conoscenza piú vera e piú profonda dell'anima, rappresentando questa solo un primo passo. Occorre inoltre notare che la parola *nefs*, anche se si trova nella traduzione in arabo di « conosci te stesso », non può qui essere intesa nel significato corrente di « anima », poiché il suo equivalente greco *psyché* non compare nell'originale. Non si deve dunque attribuire a questa parola [*nefs*] il suo senso corrente, dacché è certo che essa possiede un altro significato molto piú elevato che la rende assimilabile alla parola essenza e che si riferisce al Sé o all'*essere reale*: in un *badith*, che è come un complemento della massima greca, è infatti detto: « Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore ».

Quando l'uomo conosce se stesso nella sua essenza profonda, cioè nel centro del suo essere, allora egli conosce il suo Signore, e conosce nello stesso tempo tutte le cose che da Lui vengono e a Lui ritornano. Egli conosce tutte le cose nell'unità suprema del Principio divino, al di fuori del quale, secondo le parole di Mohyiddin Ibn Arabî, « non vi è assolutamente nulla che esista », poiché nulla può esistere al di fuori dell'Infinito.

CONSIDERAZIONI
SULLA PRODUZIONE DEI NUMERI

« All'inizio, prima dell'origine di tutte le cose, era l'Unità », dicono le teogonie piú elevate dell'Occidente, quelle che cercano di cogliere l'Essere al di là della sua manifestazione ternaria, e che non si fermano all'universale apparenza del Binario. Ma le teogonie dell'Oriente e dell'Estremo Oriente dicono: « Prima dell'inizio, ancor prima dell'Unità primordiale, era lo Zero », poiché esse sanno che oltre l'Essere si trova il Non-Essere, che oltre il manifestato c'è il non-manifestato, che ne è il principio, e che il Non-Essere non è affatto il Nulla, bensí che esso è la Possibilità infinita identica al Tutto Universale, quest'ultima essendo al tempo stesso la Perfezione assoluta e la Verità integrale.

Secondo la Cabala, l'Assoluto, per manifestarsi, si concentrò in un punto infinitamente luminoso, attorno al quale erano le tenebre; questa luce nelle tenebre, questo punto nell'estensione metafisica senza limiti, questo nulla che è tutto entro un tutto che non è nulla, se così possiamo esprimerci, è l'Essere nel seno del Non-Essere, la Perfezione attiva nella Perfezione passiva. Il punto luminoso è l'Unità, affermazione dello Zero metafisico, rappresentato dall'estensione illimitata, immagine dell'infinita Possibilità universale. L'Unità, dal momento in cui si afferma come il centro donde usciranno in guisa di tanti raggi le indefinite manifestazioni dell'essere, è unita allo Zero che la conteneva principialmente allo stato di non-manifestazione; già qui appare in potenza il Denario, che sarà il numero perfetto, lo sviluppo completo dell'Unità primordiale.

La Possibilità totale è allo stesso tempo la Passività universale, poiché essa contiene tutte le possibilità particolari, di cui alcune saranno manifestate e passeranno dalla potenza all'atto sotto l'azione dell Essere-Unità. Ogni manifestazione è un raggio della circonferenza che rappresenta la manifestazione totale; e questa circonferenza, i cui punti sono in numero indefinito, è ancora lo Zero in rapporto al suo centro che è l Unità. Ma la circonferenza non era tracciata nell'Abisso del Non-Essere ed essa segna soltanto il limite della manifestazione, del dominio dell'Essere nel seno del Non-Essere; essa è dunque lo Zero realizzato, e, attraverso l'insieme della sua manifestazione secondo questa circonferenza indefinita, l'Universo compie il suo sviluppo nel Denario.

D'altra parte, dal momento in cui l'Unità si afferma, prima ancora di ogni manifestazione, se questa unità si opponesse allo Zero che la contiene in principio, si vedrebbe apparire il Binario nel senso stesso dell'Asso-

luto, nella prima differenziazione che porta alla distinzione del Non-Essere e dell'Essere; ma abbiamo visto nel nostro studio sul Demiurgo cosa sia questa distinzione. Abbiamo dimostrato allora che l'Essere, o la perfezione attiva, Khien, non è in realtà distinto dal Non-Essere, o perfezione passiva, Khouen, che questa distinzione, punto di partenza di ogni manifestazione, non esiste che nella misura in cui noi stessi la poniamo, poiché non possiamo concepire il Non-Essere che attraverso l'Essere, il non-manifestato che per mezzo del manifestato; la differenziazione dell'Assoluto in Essere e Non-Essere non esprime dunque che il modo secondo cui noi ci rappresentiamo le cose, e nulla piú.

Inoltre, considerando le cose sotto questo aspetto, si può dire che l'Assoluto è il principio comune dell'Essere e del Non-Essere, del manifestato e del non-manifestato, benché in realtà sia identico al Non-Essere, poiché quest'ultimo è il Principio dell'Essere, a sua volta Principio primo di ogni manifestazione. Dunque, se a questo punto si volesse considerare il Binario, ci si troverebbe immediatamente di fronte al Ternario; ma perché questo sia veramente un Ternario, cioè già una manifestazione, bisognerebbe che l'Assoluto fosse l'Unità primordiale, e abbiamo visto che l'Unità rappresenta soltanto l'Essere, affermazione dell'Assoluto. È questo Essere-Unità che si manifesterà nella molteplicità indefinita dei numeri, che esso contiene tutti in potenza d'essere e che emanerà come altrettanti sottomultipli di se stesso; e tutti i numeri sono compresi nel Denario, realizzato nello sviluppo del ciclo della manifestazione totale dell'Essere: ne considereremo ora la produzione a partire dall'Unità primordiale.

In uno studio precedente abbiamo visto che tutti i numeri possono essere considerati come prodotti a cop-

pie dall'Unità; queste coppie di numeri inversi o complementari, che si possono pensare come le sigizie degli Eoni nel seno del Pleroma, esistono nell'Unità allo stato indifferenziato o non-manifestato:

$$1 = \frac{1}{2} \times 2 = \frac{1}{3} \times 3 = \frac{1}{4} \times 4 = \frac{1}{5} \times 5 = \ldots = 0 \times \infty$$

Ognuno di questi gruppi $\frac{1}{n} \times n$ non è affatto distinto dall'Unità, né distinto dagli altri nell'Unità; esso diventa tale solo in quanto si considerino separatamente i due elementi che lo costituiscono; è allora che nasce la Dualità, secondo la quale si pone la distinzione tra due princípi, non opposti come si dice a torto ordinariamente, ma complementari: attivo e passivo, positivo e negativo, maschile e femminile. Questi due princípi coesistono però nell'Unità primordiale; cosí, con l'Unità che li contiene, i due elementi complementari costituiscono il Ternario, che è la prima manifestazione dell'Unità, poiché il due, essendo derivato dall'uno, non può essere senza che contemporaneamente non sia il tre:

$$1 + 2 = 3$$

E, come noi non possiamo concepire il Non-Essere che attraverso l'Essere, cosí non possiamo concepire l'Essere-Unità che attraverso la sua manifestazione ternaria, conseguenza necessaria ed immediata della differenziazione o polarizzazione che il nostro intelletto crea nell'Unità. Questa manifestazione ternaria, qualunque sia l'aspetto sotto il quale si consideri, è sempre una Trinità indissolubile, cioè una Tri-Unità, poiché i suoi termini non sono realmente distinti, essendo nient'altro che l'Unità stessa concepita come contenente in se stessa i due poli mediante cui si produrrà tutta la manifestazione.

Questa polarizzazione si ritrova subito nel Ternario, poiché, se si considerano i tre termini di questo come aventi un'esistenza indipendente, si otterrà per ciò stesso il numero senario, implicante un nuovo ternario che è il riflesso del primo:

$$1 + 2 + 3 = 6$$

Questo secondo ternario non ha di per sé esistenza reale; rispetto al primo è come il Demiurgo rispetto al Logos emanatore, un'immagine tenebrosa ed invertita, e vedremo infatti in seguito che il senario è il numero della Creazione. Accontentiamoci, per il momento, di osservare che questo numero è da noi realizzato nel momento in cui distinguiamo tra di loro i tre termini della Tri-Unità, invece di considerare sinteticamente l'Unità principale, indipendentemente da ogni distinzione, cioè da ogni manifestazione.

Se si riguarda il ternario come manifestazione dell'Unità, bisogna al tempo stesso considerare l'Unità in quanto non manifestata, ed allora questa Unità, assieme al Ternario, produce il Quaternario, che può essere rappresentato a questo punto dal centro e dai tre vertici di un triangolo. Si può anche dire che il Ternario, simboleggiato da un triangolo i cui vertici corrispondono ai primi tre numeri, suppone necessariamente il Quaternario, il cui primo termine, non espresso, è allora lo Zero, il quale infatti non può essere rappresentato. Nel quaternario, si può cosí considerare il primo termine, sia come lo Zero, sia come l'unità primordiale; nel primo caso, il secondo termine sarà l'Unità in quanto essa si manifesta e gli altri due costituiranno la sua duplice manifestazione; nel secondo caso, invece, questi ultimi, i due elementi complementari di cui piú sopra abbiamo detto, dovranno logicamente precedere il quarto termine, che altro non è che la loro unione, realizzante tra essi l'equilibrio in cui si riflette l'Unità principiale.

Infine, se si considera il Ternario nel suo aspetto piú inferiore, come costituito dai due termini complementari e dal termine equilibrante, quest'ultimo, essendo l'unione degli altri due, partecipa dell'uno e dell'altro, in guisa che si può considerarlo come doppio, e, qui ancora, il Ternario implica immediatamente un Quaternario che è il suo sviluppo.

Qualunque sia il modo secondo cui si considera il Quaternario, si può dire che contenga tutti i numeri, poiché, se si considerano i suoi termini come distinti, si vede che implica il Denario:

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

È per questo che tutte le tradizioni dicono: uno ha prodotto due, due ha prodotto tre, tre ha prodotto tutti i numeri; l'espansione dell'Unità nel Quaternario realizza immediatamente la sua manifestazione totale, che è il Denario.

Il Quaternario è rappresentato geometricamente dal quadrato, se lo si considera in modo statico, e dalla croce, se lo si considera allo stato dinamico; quando la croce ruota attorno al suo centro, genera la circonferenza, che, col suo centro, rappresenta il Denario. Questo è ciò che si chiama la circolatura del quadrato, ed è la rappresentazione geometrica del fatto aritmetico che abbiamo or ora enunciato; inversamente il problema ermetico della quadratura del cerchio sarà rappresentato dalla divisione del cerchio in quattro parti uguali per mezzo di due diametri ortogonali, e si esprimerà numericamente con l'equazione precedente scritta in senso inverso:

$$10 = 1 + 2 + 3 + 4$$

Il Denario, considerato come risultante dall'addizione dei primi quattro numeri, è ciò che Pitagora chia-

mava la Tetractis; il simbolo che la rappresentava, nel suo complesso, era di forma ternaria, mentre ognuno dei suoi lati perimetrali comprendeva quattro elementi, e si componeva in tutto di dieci elementi: ne abbiamo dato la figura, in nota, nella traduzione del capitolo dei Philosophumena relativo a Pitagora.

Se il Ternario è il numero che rappresenta la prima manifestazione dell'Unità principiale, il Quaternario ne rappresenta l'espansione totale, simboleggiato dalla croce le cui braccia sono formate da due rette indefinite ortogonali; esse si estendono cosí indefinitamente, orientate verso i quattro punti cardinali dell'indefinita circonferenza pleromatica dell'Essere, punti che la Cabala rappresenta con le quattro lettere del Tetragramma יהוה. Il Quaternario è il numero del Verbo manifestato, dell'Adam Kadmon, e si può dire che è essenzialmente il numero dell'Emanazione, poiché l'Emanazione è la manifestazione del Verbo; da esso derivano gli altri gradi della manifestazione dell'Essere, in logica successione, mediante lo sviluppo dei numeri che in se stesso contiene, ed il cui insieme costituisce il Denario.

Se si considera l'espansione quaternaria dell'Unità come distinta da questa Unità stessa, essa produce, aggiungendovisi, il numero cinque: ciò è anche simboleggiato dalla croce con il suo centro e le sue quattro braccia. D'altronde, si verificherà la stessa cosa per ogni nuovo numero, quando lo si consideri come distinto dall'Unità, benché esso non lo sia affatto in realtà, essendone una manifestazione; questo numero, aggiungendosi all'Unità primordiale, darà luogo al numero successivo; avendo rilevato una volta per tutte questo modo di produzione successiva dei numeri, non dovremo piú tornarci sopra in seguito.

Se il centro della croce è considerato come il punto di partenza delle quattro braccia, esso rappresenta l'Uni-

tà primordiale; se invece lo si considera come il loro punto di intersezione, non rappresenta che l'equilibrio, riflesso di questa Unità. In questo secondo significato, è designato cabalisticamente mediante la lettera *scin*, la quale posta al centro del tetragramma יהוה, le cui quattro lettere figurano sulle quattro braccia della croce, forma il nome pentagrammatico יהשוה, sul significato del quale non insisteremo qui, non avendo voluto che segnalare questo dato di sfuggita. Le cinque lettere del Pentagramma si pongono a le cinque punte della Stella Fiammeggiante, figurazione del Quinario, che simboleggia piú particolarmente il Microcosmo o l'uomo individuale. La ragione di questo è la seguente: se si considera il Quaternario come l'Emanazione o la manifestazione totale del Verbo, ogni essere emanato, sottomultiplo di questa emanazione, sarà ugualmente caratterizzato dal numero quattro; esso diventerà un essere individuale nella misura in cui si distinguerà dall'Unità o dal centro emanatore, e abbiamo appena visto che questa distinzione del quaternario dall'Unità è precisamente l'origine del Quinario.

Abbiamo detto, nel nostro studio sul Demiurgo, che la distinzione che determina l'esistenza individuale è il punto di partenza della Creazione; infatti, questa esiste nella misura in cui l'insieme degli esseri individuali, caratterizzato dal numero cinque, si considera come distinto dall'Unità, il che dà luogo al numero sei. Questo numero può, come abbiamo visto in precedenza, essere considerato come formato di due ternari di cui l'uno è il riflesso inverso dell'altro: è ciò che rappresentano i due triangoli del Sigillo di Salomone, simbolo del Macrocosmo o del Mondo creato.

Le cose sono distinte da noi nella misura in cui noi stessi le distinguiamo; e nella stessa misura esse ci appaiano esteriori, diventando nel contempo distinte tra

loro; esse appaiono allora come rivestite di forme, e questa Formazione, che è l'immediata conseguenza della Creazione, è caratterizzata dal numero che segue il Senario, cioè dal Settenario. Ci limiteremo ad indicare la concordanza di quanto precede con il primo capitolo della Genesi: le sei lettere della parola בראשית , le sei fasi della Creazione, e la funzione formatrice dei sette *Elohim*, rappresentanti l'insieme delle sette sfere planetarie, che si potrebbero anche porre in corrispondenza coi primi sette numeri, la sfera piú inferiore, che è quella della luna, essendo designata come il mondo della formazione.

Il settenario, quale noi l'abbiamo considerato, può essere raffigurato, sia dal doppio triangolo con il suo centro, sia da una stella a sette punte, attorno alla quale sono scritti i segni dei sette pianeti: è il simbolo delle forze naturali, cioè del Settenario allo stato dinamico. Se lo si considerasse staticamente, si potrebbe riguardarlo come formato dalla riunione di un Ternario e d'un Quaternario, e sarebbe allora rappresentato da un quadrato sormontato da un triangolo; vi sarebbe molto da dire sul significato di tutte queste forme geometriche, ma queste considerazioni ci porterebbero troppo lontano dall'argomento di questo studio.

La Formazione sfocia in ciò che si potrebbe chiamare la realizzazione materiale, che per noi segna il limite della manifestazione dell'Essere, e che sarà contrassegnata allora dal numero otto. Questo corrisponde al Mondo terrestre, compreso entro le sette sfere planetarie e che deve essere qui considerato come simboleggiante tutto il Mondo materiale; ben inteso, ogni Mondo non è affatto un luogo, ma uno stato o una modalità dell'essere. Il numero otto corrisponde anche ad un'idea di equilibrio, poiché la realizzazione materiale è, come abbiamo detto sopra, una limitazione, un punto d'ar-

resto, in qualche modo, nella distinzione che noi creiamo nelle cose e il cui grado misura ciò che, simbolicamente, è designato come la profondità della caduta; abbiamo già detto che la caduta non è altro che un modo di esprimere questa distinzione stessa, che crea l'esistenza individuale separandoci dall'Unità principiale. Il numero otto è rappresentato, nel suo aspetto statico, da due quadrati di cui uno è inscritto nell'altro, di guisa che i suoi vertici cadono nei punti medi dei lati di quest'ultimo. Sotto l'aspetto dinamico, è raffigurato da due croci concentriche, disposte in guisa che le braccia dell'una siano le bisettrici degli angoli formati dalle braccia dell'altra. Se il numero otto si aggiunge all'Unità, forma il numero nove, che, limitando cosí per noi la manifestazione dell'Essere, poiché esso corrisponde alla realizzazione materiale distinta dall'Unità, sarà rappresentato dalla circonferenza e designerà la Molteplicità. Abbiamo detto d'altra parte che questa circonferenza, i cui punti in moltitudine indefinita sono tutte le manifestazioni formali dell'Essere (qui non diciamo piú tutte le manifestazioni, ma solamente le manifestazioni formali), può essere considerata come lo Zero realizzato. Infatti, il numero nove, aggiunto all'Unità, dà il numero dieci, che risulta cosí dall'unione dello Zero con l'Unità, e che è raffigurato dalla circonferenza con il suo centro.

D'altra parte, il Novenario può ancora essere considerato come un Ternario triplice; da questo punto di vista, che è quello statico, esso è rappresentato da tre triangoli sovrapposti, di guisa che ognuno sia il riflesso di quello che gli è immediatamente superiore, donde risulta che il triangolo intermedio è capovolto. Questa figura è il simbolo dei tre Mondi e dei loro rapporti; per questo il Novenario è spesso considerato come il numero della gerarchia.

Infine, il Denario, corrispondente alla circonferenza col suo centro, è la manifestazione totale dell'Essere, lo sviluppo completo dell'Unità; si può dunque considerarlo come questa Unità realizzata nella Molteplicità. A partire da esso, la serie dei numeri ricomincia per formare un nuovo ciclo:

$$11 = 10 + 1, \quad 12 = 10 + 2, \quad \ldots\ldots \quad 20 = 10 + 10$$

quindi comincia un nuovo ciclo, e cosí di seguito indefinitamente. Ognuno di questi cicli può essere considerato come riproducente il primo, ma ad un altro stadio, o, se si vuole, in un'altra modalità: questi cicli saranno simboleggiati dunque da altrettanti cerchi disposti parallelamente gli uni sopra gli altri, in piani diversi; ma, poiché in realtà non vi è discontinuità fra essi, bisogna che questi cerchi non siano curve chiuse, in guisa che la fine di ognuno di essi sia al tempo stesso l'inizio del seguente. Non sono piú allora dei cerchi, ma le spire successive di un'elica tracciata su di un cilindro, e queste spire successive sono in moltitudine indefinita, il cilindro stesso essendo indefinito; ognuna di queste spire si proietta su di un piano perpendicolare all'asse del cilindro secondo un cerchio, ma, in realtà, il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo non sono sullo stesso piano. Dovremo tornare su questo argomento in un altro studio, nel quale prenderemo in considerazione la rappresentazione geometrica dell'evoluzione.

Dovremo ora esaminare un altro modo di produzione dei numeri, quello per moltiplicazione, e piú particolarmente per moltiplicazione di un numero per se stesso, il che dà luogo successivamente alle diverse potenze di questo numero. Ma la corrispondente rappresentazione geometrica ci porterebbe a considerazioni circa la dimensione dello spazio, argomento che preferiamo studiare

a parte; dovremo allora considerare in particolare le successive potenze del Denario, e ciò ci condurrà ad un nuovo modo di affrontare la questione dei limiti dell'indefinito, e del passaggio dall'indefinito all Infinito.

Nelle considerazioni che precedono, abbiamo semplicemente voluto indicare come la produzione dei numeri a partire dall'Unità simboleggi diverse fasi della manifestazione dell'Essere nella loro successione logica a partire dal principio, cioè dall'Essere stesso, identico all'Unità; e addirittura, se si fa intervenire lo Zero come anteriore all'Unità primordiale, si può risalire cosí al di là dell'Essere, sino al Non-Essere, cioè sino all'Assoluto.

P.S. - Nella prima parte di questo studio, vi è un punto che si può prestare ad equivoci, tanto piú facili a verificarsi in quanto queste idee sono estremamente difficili da esprimersi chiaramente ed in maniera esatta in lingue occidentali, cosí poco adatte all'esposizione delle dottrine metafisiche. Questa confusione possibile concerne la frase seguente: « L'Essere, o perfezione attiva, non è realmente distinto dal Non-Essere, o perfezione passiva ». Al fine di prevenirla, il nostro Maestro e collaboratore Matgioi ha voluto fornire una nota di chiarimento; di essa lo ringraziamo vivamente, riproducendola qui di seguito, persuasi che i nostri lettori ne comprenderanno tutta l'importanza.

Il Non-essere, che noi denominiamo così in mancanza d'altro, e che possiamo rappresentare mediante lo Zero metafisico, non si chiama né Khien, né Khouen. Esso non ha nome: « Il nome che ha un nome non è il Nome », dice Lao-Tse: di ciò bisogna sempre ricordarsi.

Ma, per pensarci, bisogna pure rendere intelligibile la concezione del Non-Essere. Questa concepibilità è KHIEN (possibilità della volontà del Non-Essere, e naturalmente di onnipotenza).

Ma, per parlarne, bisogna sensibilizzare questa concezione. Si ha allora KHOUEN (possibilità dell'azione come motivo e come scopo). D'altra parte, dal momento che si dice: perfezione attiva, o: perfezione passiva, non si dice piú: Perfezione.

Khien è dunque la volontà capace di manifestarsi; Khouen è l'oggetto intelligente di questa manifestazione. Diciamo, se volete, che Khien è la facoltà agente (Cielo), e che Khouen è la facoltà plastica (Terra). Ma qualunque sia il Principio mediante il quale li si determina, dobbiamo aver presente che Khien e Khouen non esistono metafisicamente che perché noi esistiamo e vogliamo conoscere.

Essi sono i termini del Binario. La loro congiunzione (Ternario) presiede alla realizzazione di tutte le cose (Quaternario). Questa realizzazione si svolge nella corrente delle Forme, secondo la Via, vortice sferico e non circolare[1], di cui lo Zero Metafisico, che non ha né inizio, né fine, né movimento, è tuttavia, in potenza, il generatore, lo scopo e il motore.

[1] Questo è un punto sul quale dovremo tornare in altri studi, che completeranno il presente, ai quali, d'altronde, abbiamo già alluso in questo articolo; daremo allora a questo proposito tutte le spiegazioni necessarie

PARTE SECONDA

SCIENZA
E
ARTI TRADIZIONALI

L'INIZIAZIONE E I MESTIERI

Abbiamo detto spesso che la concezione « profana » delle scienze e delle arti, quale ha corso attualmente in Occidente, è cosa modernissima, e presuppone una degenerazione nei confronti di uno stato anteriore in cui le une e le altre avevano un carattere del tutto diverso. La stessa cosa si può dire dei mestieri; e d'altronde la distinzione fra le arti e i mestieri, o fra « artista » e « artigiano », è essa pure specificamente moderna, quasi fosse nata dalla deviazione profana e non avesse senso che per essa. L'« artifex » è per gli antichi, indifferentemente, l'uomo che esercita un'arte o un mestiere; non artista nè artigiano, nel senso che queste parole hanno oggigiorno, egli è qualcosa di più dell'uno e dell'altro perchè, originariamente almeno, la sua attività è connessa a principi di un ordine molto più profondo. Infatti, in tutte le civiltà tradizionali, qualsiasi attività umana è considerata sempre ed essenzialmente come derivante dai princìpi; in tal modo essa risulta come « trasformata », e, in luogo d'essere ridotta alla sua sola manifestazione esteriore (quale, tutto sommato, la riduce ad essere il punto di vista profano), appare integrata alla tradizione e costituisce, per colui che la compie, un mezzo di partecipazione effettiva a quest'ultima.

Così è anche dal semplice punto di vista exoterico: se si considerano per esempio civiltà quali la civiltà islamica o quella cristiana del medio evo, è facile rendersi conto del carattere « religioso » che vi rivestono gli atti più ordinari dell'esistenza. Qui la religione non è più qualcosa che occupa un posto a parte, senza nessun rapporto con tutto il resto, come per gli Occidentali moderni (per quelli almeno che consentono ancora ad ammettere una religione); al contrario, essa compenetra tutta l'esistenza dell'essere umano, o, per dir meglio, tutto ciò che forma quest'esistenza, ed in particolare la vita sociale, la quale si trova come inglobata nel suo dominio, sì che in realtà non può sussistere nulla di « profano » se non per coloro che, per una ragione o per l'altra, sono esclusi dalla tradizione, il qual caso rappresenta una semplice anomalia. Altrove, dove non esiste nulla a cui s'applichi propriamente il nome di « religione », c'è nondimeno una legislazione tradizionale e « sacra » che. pur avendo carattere diverso, adempie esattamente la stessa funzione, sicchè queste considerazioni si possono applicare a tutte le cività tradizionali senza eccezione.

Ma non è tutto: passando dall'exoterismo all'esoterismo (impieghiamo questi due termini per comodità, benchè essi non convengano qui con egual rigore a tutti i casi), constatiamo in generale l'esistenza di un'iniziazione legata ai mestieri e basata su di essi; questo significa che i mestieri sono suscettibili di un significato superiore e più profondo; sarebbe nostra intenzione dare qui un'idea

di come essi possano effettivamente fornire una via d'accesso al dominio iniziatico.

Aiuta a comprendere ciò la nozione di quello che la dottrina indù chiama *swadharma*, o compimento, da parte di ogni essere, di un'attività conforme alla sua natura propria; ed è pure in grazia di questa nozione, o piuttosto per la sua assenza, che si rivela più nettamente il difetto della concezione profana. In conseguenza di quest'ultima, infatti, un uomo può adottare una professione qualsiasi, o cambiarla a suo piacere, come se la professione fosse qualcosa di puramente esteriore a lui, senza nessun legame reale con quello che egli è veramente, con ciò che lo fa se stesso e non altro. Nella concezione tradizionale, invece, ognuno deve normalmente adempiere la funzione a cui è destinato dalla propria natura, e non può adempierne un'altra senza provocare un disordine grave, che avrà la sua ripercussione su tutta l'organizzazione sociale di cui fa parte; ben di più, se tale disordine viene a generalizzarsi, esso giungerà ad avere degli effetti sullo stesso ambiente cosmico, tutte le cose essendo legate tra loro secondo corrispondenze rigorose. Senza insistere ulteriormente su quest'ultimo punto, che tuttavia potrebbe trovare abbastanza facilmente la sua applicazione alle condizioni dell'epoca attuale, faremo notare che l'opposizione delle due concezioni può, almeno sotto un certo aspetto, essere ricondotta a quella di un punto di vista « quantitativo » e di un punto di vista « qualitativo »: nella concezione tradizionale sono le qualità essenziali degli esseri a determinare la loro attività; nella concezione profana gli individui so-

no invece considerati come mere « unità » intercambiabili, quasi fossero in se stessi sprovvisti di ogni qualità.

Quest'ultima concezione, che è una conseguenza delle moderne idee di « eguaglianza » e di « uniformità » (quest'ultima è letteralmente il contrario della vera unità, implicando la molteplicità pura e « inorganica » di una specie di « atomismo sociale »), non può logicamente sfociare che nell'esercizio di un'attività puramente « meccanica », la quale non lascia sussistere più nulla di propriamente umano; ed è purtroppo questo che si può constatare ai nostri giorni. Deve quindi esser chiaro che i mestieri « meccanici » dei moderni, prodotto esclusivo della deviazione profana, non possono assolutamente offrire le possibilità di cui intendiamo parlare; a dire il vero, essi non possono nemmeno essere considerati mestieri, se si vuol conservare a questa parola il suo senso tradizionale, il solo che ci interessi presentemente.

Non è difficile capire come il mestiere, che è qualcosa dell'uomo stesso, quasi un'espansione od una manifestazione della sua natura propria, possa servire di base a un'iniziazione, e come esso sia anzi, nella generalità dei casi, ciò che di più adatto vi è a questo fine. Infatti, anche se lo scopo essenziale dell'iniziazione è il superamento delle possibilità dell'individuo umano, non è men vero che essa non può far altro che prendere come punto di partenza l'individuo tal quale esso è; di qui la diversità delle vie iniziatiche, ovvero, in altri termini, la diversità dei mezzi usati quali « supporti » in conformità con la differenza delle nature indi-

viduali, differenza che per altro si farà sentire in seguito tanto meno quanto più l'essere avanzerà nella sua via. I mezzi così impiegati non possono avere efficacia se non corrispondono alla natura stessa degli esseri a cui si applicano, e dovendosi procedere da ciò che è più accessibile a ciò che è meno accessibile, dall'esterno all interno, è normale che si assumano nell'attività per il cui mezzo tale natura si manifesta esteriormente. E' ovvio però che questa attività può adempire efficacemente tale funzione soltanto quando traduca realmente la natura interiore dell'essere; si tratta dunque d'una vera e propria « qualificazione », nel senso iniziatico della parola; « qualificazione » che, in condizioni normali, dovrebbe essere richiesta per l'esercizio stesso del mestiere. Si passa così alla differenza fondamentale che separa l'insegnamnto iniziatico dall'insegnamento profano: ciò che è semplicemente « appresó » dall'esterno è in questo campo senza nessun valore, perchè si tratta di « svegliare » le possibilità latenti che l'essere porta in se stesso (1).

Da queste ultime considerazioni si può anche capire come l'iniziazione, prendendo per « supporto » il mestiere, avrà nello stesso tempo, e in qualche modo inversamente, una ripercussione sull'esercizio del mestiere stesso. L'essere infatti, avendo pienamente realizzato le possibilità di cui la sua attività professionale non è che un'espressione esteriore, e possedendo in tal modo la conoscenza effettiva di ciò che costituisce il principio di tale attività,

(1) E' questo, in fondo, il vero significato della « reminiscenza » platonica.

compirà da quel momento in modo cosciente quello che prima era soltanto una conseguenza affatto « istintiva » della sua natura; e così, se la conoscenza iniziatica è per lui nata dal mestiere, quest'ultimo, a sua volta, diventerà il campo d'applicazione di questa conoscenza, dalla quale non potrà più essere separato. Vi sarà allora una perfetta corrispondenza fra interiore ed esteriore, e l'opera potrà essere, non più soltanto più o meno superficiale, ma l'espressione realmente adeguata di colui che l'ha concepita ed eseguita, e costituirà il suo « capolavoro » nel vero senso della parola.

Ciò, come si vede, è ben lontano dalla pretesa « ispirazione » incosciente, o, se si vuole, subcosciente, nella quale i moderni vogliono vedere il segno del vero artista, considerandolo superiore all'artigiano secondo la distinzione più che contestabile di cui hanno preso l'abitudine. Artista od artigiano, colui che agisce secondo un'«ispirazione» di questo genere non è, in ogni caso, che un profano; egli mostra così senza dubbio di portare in sè determinate possibilità, ma finchè non ne avrà preso effettivamente coscienza, anche se raggiunge quel che si è convenuto di chiamare il « genio », la cosa non cambierà; non potendo esercitare nessun controllo su queste possibilità, i suoi risultati saranno in qualche modo soltanto accidentali, ciò che è riconosciuto d'altronde comunemente quando si dice che l'« ispirazione » viene talvolta a mancare. La sola cosa che si può accordare per avvicinare il caso di cui stiamo trattando a quello nel quale interviene una conoscenza vera, è che l'opera la quale, coscientmente o incoscientemente, deriva ve-

ramente dalla natura di colui che la eseguisce, non darà mai l'impressione d'uno sforzo più o meno penoso, comportante sempre qualche imperfezione perchè anormale; al contrario, essa trarrà la sua stessa perfezione dalla propria conformità con la natura, ciò che implica il suo esatto adattamento al fine a cui è destinata.

Volendo ora definire più rigorosamente la sfera di quelle che possono chiamarsi le iniziazioni di mestiere, diremo che esse appartengono all'ordine dei « piccoli misteri », riferendosi allo sviluppo delle possibilità propriamente inerenti allo stato umano. Questo sviluppo, se non è il fine ultimo della iniziazione, tuttavia ne costituisce obbligatoriamente la prima fase; bisogna infatti che esso si effettui nella sua integralità prima di poter passare oltre lo stato umano; ma, al di là di quest'ultimo, è evidente che le differenze su cui si appoggiano le iniziazioni di mestiere scompaiono completamente e non possono quindi più essere di alcuna conseguenza.

Come abbiamo spiegato in altre occasioni, i «piccoli misteri» conducono alla restaurazione di ciò che le dottrine tradizionali designano come lo « stato primordiale »; ma quando l'essere è pervenuto a questo stato, che appartiene ancora al dominio dell'individualità umana (ed è il punto di comunicazione di quest'ultima con gli stati superiori), le differenziazioni che danno origine alle diverse funzioni « specializzate » scompaiono, pur se, o piuttosto, proprio perchè esse tutte vi hanno ugualmente la loro origine; è a questa sorgente comune che bisogna risalire per possedere in tutta la sua pie-

nezza ciò che comporta l'esercizio di qualsiasi funzione. Se consideriamo la storia dell'umanità come viene insegnata dalle dottrine tradizionali, ossia in conformità con le leggi cicliche, dobbiamo dire che l'uomo, all'origine, quando era nel pieno possesso del suo stato d'esistenza, possedeva naturalmente le facoltà corrispondenti a tutte le funzioni, anteriormente a ogni loro distinzione. La divisione delle funzioni si produsse in uno stadio ulteriore e ormai inferiore allo « stato primordiale », nel quale però ogni essere umano, pur non avendo più che determinate possibilità, possedeva ancora spontaneamente, di esse, una coscienza effettiva. Soltanto in una fase di maggiore oscuramento tale coscienza venne a perdersi e da allora l'iniziazione diventò necessaria per permettere all'uomo di ritrovare, con questa coscienza, lo stato anteriore al quale essa è legata; è questo infatti il primo dei suoi scopi, quello che essa si pone più immediatamente. Perchè ciò sia possibile è necessaria una trasmissione risalente, attraverso una « catena » ininterrotta, fino allo stato da ricostituire, e così, di gradino in gradino, fino allo « stato primordiale » vero e proprio; ma, poichè l'iniziazione non vi si arresta, e i « piccoli misteri » non sono che la preparazione ai « grandi misteri », ovvero alla presa di possesso degli stati superiori dell'essere, è necessario risalire oltre le origini stesse dell'umanità.

Di fatto, non c'è vera iniziazione, anche al grado più elementare e inferiore, senza l'intervento di un elemento « non umano », il quale è, secondo quanto abbiamo esposto in altre occasioni, l'« influenza spirituale » regolarmente comunicata per mezzo del

rito iniziatico. Le cose stando a questo modo, appare chiaramente fuori luogo una ricerca « storica » dell'origine dell'iniziazione, questione sprovvista di ogni significato, così come senza significato è la ricerca dell'origine dei mestieri, delle arti e delle scienze nella loro concezione tradizionale e « legittima »; arti, scienze e mestieri derivano ugualmente, attraverso differenziazioni e adattamenti molteplici ma secondari, dallo « stato primordiale », il quale li contiene tutti in principio. Per questa ragione essi sono legati agli altri ordini d'esistenza al di là della stessa umanità, ciò che d'altra parte è necsario perchè essi possano, ognuno al suo livello e nella propria misura, concorrere effettivamente alla realizzazione del piano del Grande Architetto dell'Universo.

LE CONTRAFFAZIONI DELL'IDEA TRADIZIONALE

Abbiamo già altre volte richiamato l'attenzione sul carattere di « contraffazione » che implica l'abuso fatto, ai giorni nostri, di parole come « principî », « tradizione », « religione » e altre ancora, abuso il più delle volte incosciente, certo, ma che nondimeno risponde nettamente ai piani di sovversione di ogni ordine normale secondo i quali è diretta tutta la mentalità attuale.

Potremmo anche dire che questo carattere si ritrova, in modo molto più generale e sotto varie forme, in tutto il complesso che costituisce propriamente la civiltà moderna, in cui, sotto ogni punto di vista, tutto appare sempre più artificiale, snaturato e falsificato; molti che fanno oggi la critica di questa civiltà ne sono d'altronde colpiti, anche se non sanno an-

dare al fondo delle cose e non hanno il minimo sospetto di quanto si nasconde in realtà dietro di essa.

Eppure sarebbe sufficiente, ci sembra, un po' di logica per arrivare a concludere che se tutto è diventato artificiale la mentalità a cui corrisponde questo stato di cose non deve essere essa stessa meno artificiale di tutto il resto, ed essere « fabbricata » e non spontanea; fatta questa semplice riflessione, si dovrebbe essere in grado di vedere gli indizi concordanti in questo senso moltiplicarsi da ogni parte e quasi indefinitamente; ma dobbiamo credere che purtroppo sia ben difficile sfuggire in modo così completo alle « suggestioni » a cui abbiamo fatto allusione ed a cui il mondo moderno in quanto tale deve la sua esistenza.

Abbiamo già anche detto che questo carattere di « contraffazione » costituisce di per sè un « marchio » assai significativo dell'origine reale di ciò che lo porta, vale a dire di tutta quanta la deviazione moderna, della quale mette bene in evidenza la natura veramente « satanica ».

Ci siamo abbastanza ampiamente spiegati in altre occasioni sul significato che intendiamo attribuire a quest'ultima parola perché esista ancora il pericolo d'un equivoco: essa si applica in ultima analisi a tutto ciò che è negazione e sovversione dell'ordine, in qualsivoglia dominio; ed è quanto, senza il minimo dubbio, possiamo constatare guardandoci attorno. Ma, nello stesso tempo, non bisogna dimenticare che questo spirito di negazione è anche, ed in qualche modo per necessità, spirito di menzogna; esso assume ogni travestimento, spesso il più inatteso, per non essere riconosciuto per quel che è o addirittura per farsi passare per il contrario di ciò che è, e proprio

qui si manifesta la « contraffazione »: non si dice infatti che « Satana è lo scimiottatore di Dio », ed anche che « si trasfigura in angelo della luce »?

Ciò vuol dire che egli imita a suo modo, alterandolo e falsandolo al fine di farlo sempre servire ai suoi scopi, proprio quello a cui vuole opporsi: farà così in modo che il disordine prenda l'apparenza di un falso ordine, dissimulerà la negazione di ogni principio con l'affermazione di falsi principi, e così via. Naturalmente, tutto ciò non potrà mai essere altro, in fondo, che simulacro e persino caricatura, ma presentati abbastanza abilmente in modo che la immensa maggioranza degli uomini si lasci ingannare: e come stupirsi di ciò quando si vede come le soperchierie, anche le più grossolane, riescono facilmente ad imporsi alla folla e come, al contrario, è poi difficile arrivare a disingannarla? « *Vulgus vult decipi* », dicevano già gli antichi: e certamente si è sempre trovato qualcuno, anche se mai tanti come ai giorni nostri, disposto ad aggiungere: « *ergo decipiatur!* »

Ma, nonostante tutto, chi dice contraffazione dice parodia, trattandosi quasi di sinonimi: vi è invariabilmente, in tutte le cose di questo genere, un elemento grottesco che può essere più o meno apparente, ma che, in ogni caso, non dovrebbe sfuggire a osservatori anche poco perspicaci, se le « suggestioni » che essi subiscono inconsciamente non abolissero la loro naturale perspicacia a questo riguardo.

Questo è il punto su cui la menzogna, per abile che sia, non può fare a meno di tradirsi: e, beninteso, anche questo è un « marchio » d'origine, inscindibile dalla contraffazione, e che normalmente deve permettere di riconoscerla come tale.

Se volessimo qui citare degli esempi fra le diverse manifestazioni dello spirito moderno non avremmo che l'imbarazzo della scelta, a partire dagli pseudo-riti « civici » e « laici » che hanno preso ovunque tanto sviluppo in questi ultimi anni e che mirano a fornire alla massa un sostituto puramente umano dei veri riti religiosi, fino alle stravaganze di un sedicente « naturismo » che, a dispetto del suo nome, è non meno artificiale, per non dire « antinaturale », delle inutili complicazioni dell'esistenza contro cui ha la pretesa di reagire per mezzo di una ridicola commedia il cui vero scopo è quello di far credere che lo « stato di natura » si confonde con l'animalità: tutto, perfino il semplice riposo dell'essere umano, è ora minacciato di snaturazione dall'idea contraddittoria, ma conforme all'egualitarismo democratico, di una « organizzazione del riposo »! Abbiamo parlato intenzionalmente di fatti conosciuti da tutti, appartenenti incontestabilmente a ciò che si può chiamare « dominio pubblico », e che ciascuno può quindi constatare senza fatica; non è forse incredibile che coloro i quali ne sentono, non diciamo il pericolo, ma anche solo il ridicolo, siano tanto rari da rappresentare delle vere eccezioni? « Pseudo-religione », si dovrebbe dire a questo proposito, « pseudo-natura », « pseudo-riposo », e così via per tutto il resto; se si volesse parlare strettamente secondo la verità si dovrebbe sempre mettere la parola « pseudo » davanti alla designazione di ogni prodotto specifico del mondo moderno per indicare ciò di cui si tratta in realtà: falsificazioni e nient'altro, e falsificazioni il cui scopo è fin troppo evidente per coloro che sono ancora capaci di riflettere.

Qualunque sia d'altronde l'idea particolare che ognuno potrà farsi di ciò che è chiamato « Satana », secondo un punto di vista teologico o no, tutto ciò non può cambiare nulla di quanto abbiamo detto, perché è ben chiaro che le « personificazioni » non hanno importanza e non devono in alcun modo intervenire in queste considerazioni. Ciò che bisogna considerare è, da una parte, quello spirito di negazione che abbiamo definito precedentemente e nel quale « Satana » si risolve metafisicamente, indipendentemente dalle forme speciali che può rivestire per manifestarsi in questo o quel dominio, e, dall'altra, ciò che lo rappresenta propriamente e lo « incarna », per così dire, nel mondo terrestre in cui noi osserviamo la sua azione, e non è altro che quanto abbiamo chiamato «contro-iniziazione». E' da notare che diciamo «contro-iniziazione» e non « pseudo-iniziazione »: in effetti non bisogna confondere il contraffattore con la contraffazione, e la « pseudo-iniziazione » in fondo non è che uno dei tanti esempi possibili di contraffazione, analogo a quanti abbiamo già indicati in differenti campi, anche se, dal punto di vista da cui ci poniamo, in quanto contraffazione dell'iniziazione, presenta importanza più particolare della contraffazione di qualsiasi altra cosa. In realtà la « pseudo-iniziazione » non è che uno dei prodotti dello stato di disordine e di confusione provocato, nell'epoca attuale, dall'azione « satanica » che ha il suo punto di partenza cosciente nella « contro - iniziazione »: essa può essere, in modo incosciente, uno strumento di quest'ultima, ma può anche, ad un certo grado, essere uno strumento di tutte le altre contraffazioni, se si considerano queste ultime come altrettanti mezzi che portano alla realizzazione dello stesso piano di

sovversione, anche se ognuna recita esattamente la parte che le è assegnata nell'insieme: la qual cosa, del resto, costituisce anch'essa una sorta di contraffazione dell'ordine e dell'armonia contro cui tutto il piano è diretto.

Prendiamo in esame la « contro-iniziazione »: essa non è una contraffazione, bensì qualcosa di molto reale nel suo ordine — come è fin troppo ben dimostrato dall'azione che esercita effettivamente — e che pretende di opporsi alla vera iniziazione, non di imitarla; questa pretesa, d'altronde, è necessariamente un'illusione, come abbiamo già detto; essendole il dominio spirituale assolutamente interdetto, e non potendo essa andare in nessun caso al di là del « mondo intermedio », vale a dire del dominio psichico, che del resto è, sotto ogni rapporto, il campo d'influenza privilegiato di « Satana » nell'ordine umano; ma l'intenzione tuttavia esiste, con l'implicito partito preso di andare propriamente in direzione opposta a quella dell'iniziazione.

Quanto alla « pseudo-iniziazione », essa non è che una di quelle parodie di cui abbiamo parlato poco fa, il che significa che di per sè essa non è niente, che è priva di ogni realtà profonda, o, se vogliamo, che il suo valore intrinseco non è nè positivo, come quello dell'iniziazione, né negativo come quello della « contro-iniziazione », ma semplicemente nullo; se pertanto essa non si riduce ad un gioco più o meno inoffensivo, come si potrebbe credere in queste condizioni, ciò si deve alle ragioni che abbiamo esposto, in modo generale, circa il vero carattere delle contraffazioni e dell'ufficio a cui sono destinate: e bisogna ancora aggiungere, in questo caso speciale, che i riti, in virtù della loro natura « sacra », nel senso più

stretto della parola, sono qualcosa che non è mai possibile simulare impunemente. Torniamo così alla questione più precisa delle contraffazioni « pseudo-tradizionali », e di ciò che ne fa la gravità tutta particolare, gravità che evidentemente raggiunge il suo massimo quando esse attaccano il lato più « interiore » della tradizione e ciò che ne costituisce lo spirito stesso, cioè il dominio esoterico o iniziatico.

Si può osservare che la « contro-iniziazione » cerca di introdurre i suoi agenti nelle organizzazioni « pseudo-iniziatiche », che essi « ispirano » così all'insaputa dei loro membri ordinari, ed anche, quasi sempre, dei loro capi apparenti, i quali non sono meno incoscienti degli altri di ciò a cui servono effettivamente; ma bisogna dire che li introduce anche in maniera analoga dovunque possa, per esempio in quei « movimenti » politici o simili a cui altre volte abbiamo fatto allusione, e fin nell'interno delle organizzazioni autenticamente iniziatiche o religiose, nelle quali però lo spirito tradizionale sia troppo indebolito perchè esse siano in grado di opporsi a una simile insidiosa penetrazione. Pertanto, a parte questo ultimo caso che le permette di esercitare direttamente un'azione dissolvente, le organizzazioni « pseudo-iniziatiche » sono senza dubbio quelle che soprattutto devono attirare l'attenzione della « contro-iniziazione » ed essere l'oggetto di sforzi più particolari da parte sua, proprio perchè l'opera che essa si propone di compiere è soprattutto antitradizionale, e perchè anzi è questa, in definitiva, la sua natura e il suo scopo. E' d'altronde molto probabilmente per questa ragione che esistono tanti legami fra le manifestazioni « pseudo-iniziatiche » e una quantità di altre cose, che a prima vista sembrerebbero non avere con esse alcun rapporto, ma che sono tipiche dello spi-

rito moderno sotto qualcuno dei suoi aspetti più accentuati: perché mai in effetti, se non fosse così, gli « pseudo-iniziati » avrebbero costantemente una parte così importante in tutte queste cose?

Si potrebbe dire che fra gli strumenti o i mezzi di ogni genere messi in opera a questo scopo, la « pseudo-iniziazione », per la sua stessa natura, deve logicamente occupare il primo posto; non è che un ingranaggio, beninteso, ma un ingranaggio che può comandarne molti altri, che da esso ricevono in qualche modo l'impulso. Anche sotto questo aspetto si manifesta la contraffazione: la « pseudo - iniziazione » imita cioè la funzione di motore invisibile che nell'ordine normale appartiene in proprio all'iniziazione; ma si badi bene: l'iniziazione rappresenta veramente e legittimamente lo spirito, animatore principiale di tutte le cose, mentre in ciò che riguarda la « pseudo-iniziazione » lo spirito è di necessità assente.

Ne risulta immediatamente che l'azione così esercitata, invece di essere realmente « organica », non può avere che un carattere puramente « meccanico », ciò che d'altronde giustifica pienamente il paragone dei meccanismi testè impiegato; ed è proprio questo il carattere che si ritrova ovunque in modo evidente nel mondo moderno, in cui la macchina diviene sempre più importante e l'essere umano stesso è ridotto in ogni sua attività ad apparire sempre più simile ad un automa, poichè gli è stata tolta ogni spiritualità. Ma proprio qui appare chiaramente tutta l'inferiorità delle produzioni artificiali, anche se un'abilità « satanica » ha presieduto alla loro elaborazione: si possono, è vero, fabbricare delle macchine, ma non degli esseri viventi, perché, ancora una volta, è lo spirito che manca e mancherà sempre.

Abbiamo parlato di « motore invisibile », e, a parte

che anche sotto questo riguardo la volontà di imitazione non può fare a meno di manifestarsi, è in questa specie di « invisibilità », per quanto relativa, che risiede il vantaggio incontestabile che la « pseudo-iniziazione » ha, nel rappresentare la propria parte, su tutto quanto presenti un carattere più « pubblico ». Non si può dire che in generale le organizzazioni « pseudo-iniziatiche » si prendano molta cura di dissimulare la loro esistenza; ve ne sono addirittura alcune che arrivano a fare una propaganda del tutto incompatibile con le loro pretese esoteriche; ma nonostante ciò esse sono ancora quanto vi è di meno appariscente e di più adatto all'esercizio di una azione « discreta », ed è quindi con esse che la « contro-iniziazione » può entrare più direttamente in contatto senza timore che il suo intervento possa rischiare di essere smascherato; tanto più che in questi ambienti è sempre facile trovare qualche mezzo per parare alle conseguenze di una indiscrezione o di una imprudenza. Bisogna anche dire che una gran parte del pubblico, pur conoscendo più o meno l'esistenza di organizzazioni « pseudo-iniziatiche », non sa bene di che cosa si tratti, ed è poco disposto ad annettere ad esse una qualche importanza, non vedendovi che delle semplici « eccentricità » senza alcuna seria conseguenza; e questa indifferenza serve involontariamente anch'essa i medesimi disegni, almeno quanto potrebbe fare un segreto più rigoroso.

Abbiamo cercato di far capire il più esattamente possibile la parte, anche se incosciente, rappresentata dalla « pseudo-iniziazione », e la vera natura dei suoi rapporti con la « contro-iniziazione »: bisognerebbe ancora aggiungere che quest'ultima può, almeno in certi casi, trovare nella prima un ambiente di osservazione e di selezione per nuovi elementi da reclutare, ma non è il caso di insistere su questo punto.

Ciò di cui non è possibile dare un'idea, anche approssimativa, è la molteplicità e la complessità incredibile delle ramificazioni che esistono di fatto fra tutte queste cose, di cui solo uno studio diretto e dettagliato potrebbe permettere di rendersi conto; ma è chiaro che qui è soprattutto il « principio », per così dire, che ci interessa. Tuttavia, non ci fermeremo a questo punto: abbiamo visto perché l'idea tradizionale è contraffatta dalla « pseudo - iniziazione »; ora ci resta da esaminare più precisamente come ciò avviene, ed è quanto vedremo nella seconda parte di questo studio.

Uno dei mezzi piú semplici che le organizzazioni « pseudo-iniziatiche » abbiano a propria disposizione ad uso dei loro aderenti è certamente il « sincretismo », che consiste, come abbiamo già altre volte spiegato, nel raffazzonare elementi presi un po' dovunque, e nell'ordinarli in qualche modo, superficialmente, senza alcuna reale comprensione di ciò che essi rappresentano veramente nelle diverse tradizioni a cui appartengono. Dovendo dare a questo nucleo non ancora omogeneo una certa apparenza di unità per poterlo presentare come « dottrina », se ne raggrupperanno gli elementi attorno ad alcune « idee direttrici », che non saranno di origine tradizionale: si tratterà, al contrario, di concezioni generalmente profane e moderne, e quindi propriamente antitradizionali; citeremo a titolo d'esempio l'idea di « evoluzione », che ha molto spesso un ruolo preminente a questo proposito.

È chiaro come le cose risultino particolarmente aggravate da quanto abbiamo detto: non si tratta piú solo della costituzione di una specie di « mosaico » di frammenti tradizionali, che tutt'al piú rappresente-

rebbe un lavoro inutile, ma in sostanza inoffensivo; bensí di un travisamento e di una manipolazione di elementi presi a prestito, al fine di attribuire loro un significato tale da accordarsi all'« idea direttrice », in netto contrasto con la tradizione. Si può ammettere, tuttavia, che coloro i quali operano in questo senso possano anche non essere del tutto coscienti di ciò che fanno: bisogna infatti tenere sempre presente la parte che può avere l'incomprensione pura e semplice, ed anche, soprattutto, il risultato delle « suggestioni » di cui abbiamo parlato, che possono mietere le prime vittime proprio fra questi « pseudo-iniziati », prima ancora che essi contribuiscano ad inculcarle ad altri; ma questa incoscienza non modifica per nulla i risultati, e non attenua affatto il pericolo che proviene da un tal genere di cose, che non sono per questo meno adatte a servire gli scopi che si propone la « contro-iniziazione ». Non tratteremo direttamente il caso in cui agenti della « contro-iniziazione » abbiano provocato o ispirato, con un intervento più o meno diretto, la formazione di « pseudo-tradizioni ». Si potrebbero certamente portare varî esempi di fatti del genere, ma resterebbe sempre assai difficile identificare sicuramente questi agenti con coloro che appaiono come i creatori apparenti e conosciuti di queste forme « pseudo-iniziatiche », poiché è evidente che la prudenza li obbliga a celarsi sempre, per quanto possibile, dietro a semplici strumenti incoscienti.

Quando parliamo di incoscienza, intendiamo dire soprattutto che coloro i quali elaborano una « pseudo-tradizione » ignorano, il più delle volte, lo scopo a cui serve in realtà: per quanto riguarda il valore ed il carattere di questa produzione ci è più difficile am-

mettere in loro una completa buona fede: anche se può succedere che talvolta siano vittime, almeno in parte, di una illusione. Bisogna anche, molto spesso, tener conto di certe « anomalie » di ordine psichico che complicano ancora le cose, e che, del resto, costituiscono un terreno particolarmente favorevole allo sviluppo ed al potenziamento di influenze e suggestioni di ogni genere; è sufficiente far notare la funzione nient'affatto trascurabile che tante volte « veggenti » ed altri « sensitivi » hanno avuto a questo proposito. Ma, malgrado tutto, si arriva quasi sempre a un punto in cui la soperchieria cosciente ed il ciarlatanismo diventano, per i dirigenti di una organizzazione « pseudo-iniziatica », una specie di necessità: ciò avviene, ad esempio, quando qualcuno finisce per accorgersi di quale sia la reale provenienza di certi elementi tradizionali; il che li mette nella necessità di dover ammettere di non essere altro che semplici profani. In questo caso, essi non esitano di solito ad invertire i rapporti e a dichiarare audacemente che è proprio la loro « tradizione » a rappresentare la « sorgente » comune di tutte quelle che hanno plagiato; e anche se non arrivano a convincere tutti, trovano pur sempre degli ingenui che li credono sulla parola, in numero sufficiente a far sí che la loro posizione di « capi scuola », a cui generalmente tengono al di sopra di ogni altra cosa, non rischi d'essere seriamente compromessa; tanto piú che badano abbastanza poco alla qualità dei loro « discepoli », e la quantità sembra loro ben piú importante: ciò che d'altronde sarebbe già sufficiente a mostrare quanto siano lontani dall'avere la più elementare nozione di quello che realmente sono l'esoterismo e l'iniziazione.

Inutile dire che quanto stiamo descrivendo non risponde solo a delle possibilità piú o meno ipotetiche. bensí a fatti reali e provati; a citarli tutti. ci troveremmo a dover allungare quasi indefinitamente la nostra trattazione. ed abbastanza inutilmente. in fondo: ci basti fare qualche esempio caratteristico. Così. è stato per mezzo del processo « sincretista » di cui abbiamo parlato, che ha avuto modo di formarsi una falsa « tradizione orientale », quella dei teosofisti. che di orientale non ha altro che una terminologia mal compresa e male applicata: e siccome questo mondo è sempre « diviso contro se stesso ». per citare la parola del Vangelo, gli occultisti francesi. per spirito di opposizione e di « concorrenza ». edificarono a loro volta una falsa « tradizione occidentale » dello stesso genere, in cui molti elementi. in particolare quelli presi a prestito dalla Kabbala. per la loro origine difficilmente potrebbero esser definiti occidentali, se non fosse per il modo particolare in cui essi li interpretano.

I primi presentarono la loro « tradizione » come l'espressione della « saggezza antica »; i secondi. di pretese forse un po' più modeste, cercarono soprattutto di far passare il loro « sincretismo » per una « sintesi »; pochi infatti hanno abusato di quest'ultima parola quanto essi. Se i primi si mostrarono più ambiziosi, è forse perché vi furono, all'origine del loro « movimento », delle influenze piuttosto misteriose di cui essi stessi non avrebbero saputo certamente determinare la natura reale; per quanto riguarda i secondi, essi sapevano fin troppo bene che non vi era nulla dietro di loro, e che la loro opera non era veramente nient'altro che quella di alcune individualità ridotte ai loro propri limiti: se capitò

che in seguito « qualcos'altro » si introdusse anche là dentro, ciò non avvenne che più tardi; non sarebbe difficile applicare a questi due casi, considerati sotto questo rapporto, quanto abbiamo detto poco fa, lasciando a ciascuno la cura di trarne le dovute conseguenze.

Ben inteso, non vi è mai stata alcuna tradizione che si sia potuta veramente chiamare « orientale » o « occidentale », essendo queste denominazioni evidentemente troppo vaghe per potersi applicare ad una forma tradizionale definita, poichè, a meno di risalire alla Tradizione Primordiale che qui è fuori causa per delle ragioni fin troppo facili a comprendere, e che d'altronde non è né orientale né occidentale, vi sono e vi saranno sempre molte e differenti forme tradizionali sia in Oriente che in Occidente. Altri hanno pensato bene, per ispirare piú facilmente fiducia, di appropriarsi del nome stesso di qualche tradizione realmente esistita in un'epoca piú o meno lontana, e di farne il frontespizio di una costruzione stravagante quanto le precedenti, poiché, anche utilizzando naturalmente tutto quello che arrivano a sapere della tradizione che hanno scelto, sono d'altronde obbligati a completare questi dati sempre molto frammentari, e spesso anche in parte ipotetici, ricorrendo ad altri elementi presi in prestito qua e là, o magari del tutto immaginarî.

In ogni caso, un esame anche superficiale di tutte queste produzioni è sufficiente a mostrarne lo spirito specificamente moderno che le anima, e che si traduce invariabilmente nella presenza di qualcuna di quelle « idee direttrici » di cui abbiamo parlato; non sarebbe quindi neppure il caso di spingere le ricerche piú in là, o di prendersi la briga di determinare esat-

tamente e in dettaglio la provenienza di questo o quell'elemento dell'insieme, poiché questa sola constatazione è già piú che sufficiente a dimostrare senz'ombra di dubbio che ci si trova d'innanzi ad una pura e semplice contraffazione.

Uno dei migliori esempi che si possa trovare di quest'ultimo caso, è quello dato dalle varie organizzazioni che, all'epoca attuale, si definiscono « rosicruciane », e che, naturalmente, non mancano di essere in contraddizione le une con le altre, e magari di combattersi piú o meno apertamente, tutte con la pretesa di rappresentare una stessa ed unica « tradizione ». Noi ci sentiamo pienamente d'accordo con esse. quando denunciano le altre concorrenti accusandole di essere illegittime e fraudolente: e d'altronde capita spesso che in queste dispute, tanto più strane in quanto sorgono in ambienti in cui non si fa altro che parlare di « fratellanza universale ». vengano alla luce documenti davvero poco edificanti sul conto degli uni e degli altri!

Ad ogni modo, non si è mai vista tanta gente attribuirsi la qualifica di « rosicruciani ». o addirittura di « Rosa-Croce », come da quando non ve ne sono più di autentici; arriviamo a dire che questo fenomeno dello « pseudo-rosicrucianismo » costituisce veramente una delle migliori prove che tanto queste designazioni, quando la forma speciale a cui esse erano legate, non sono piú in uso in alcuna iniziazione che abbia conservato fino a questo momento un'esistenza effettiva. In realtà, se esistesse ancora qualche organizzazione veramente rosicruciana. avrebbe certamente a disposizione i mezzi necessarî per distruggere tutte queste contraffazioni anche senza dover ricorrere a pubbliche denuncie; ma è molto meno pe-

ricoloso farsi passare per la continuazione di qualcosa che appartiene completamente al passato, soprattutto poi quando non esiste possibilità di smentita, in quanto l'organizzazione in questione è sempre stata avvolta da una certa oscurità, al punto che non se ne conosce bene né la fine, né l'origine; e chi infatti, fra il pubblico profano o anche fra gli « pseudo-iniziati », può sapere cosa fu realmente la tradizione che si qualificò, durante un certo periodo, rosicruciana? Analoghe considerazioni potrebbero anche applicarsi all'abuso che vien fatto attualmente, di nomi designanti certe « personificazioni », nomi che in altri tempi furono impiegati da organizzazioni iniziatiche: il fatto stesso che questo abuso sia possibile, porta a concludere che l'uso legittimo è definitivamente scomparso. Per contro, tutto quanto abbiamo detto non riguarda un caso come quello della così detta « Grande Loggia Bianca » di cui, come abbiamo già fatto notare diverse volte, si parla sempre più di frequente, poiché tale denominazione non ha mai avuto il minimo carattere autenticamente tradizionale; se questo nome convenzionale può servire a mascherare qualcos'altro, in ogni caso non è certamente nell'ambito iniziatico che bisogna cercare.

È stato spesso criticato il sistema usato da certuni, i quali relegano i « Maestri » di cui si dicono i fiduciarî in qualche regione più o meno inaccessibile dell'Asia centrale, o altrove; si tratta effettivamente di un modo piuttosto facile per rendere certe asserzioni inverificabili: ma non è il solo, e la lontananza nel tempo può anche, sotto questo aspetto, servire esattamente quanto la lontananza nello spazio. Cosí, altri non esitano a pretendere di essere depositarî di tradizioni scomparse da secoli, o magari da migliaia di

anni; è pur vero che, a meno di arrivare ad affermare che queste tradizioni si sono perpetuate per tutto questo tempo in modo così segreto e nascosto che solo loro hanno potuto ritrovarne le traccie, questo li priva dell'apprezzabile vantaggio di rivendicare una filiazione diretta e continua, che in tal caso non avrebbe neanche più l'apparenza di verosimiglianza che può ancora avere quando si tratta di una forma in fondo abbastanza recente com'è la tradizione rosicruciana; ma questo difetto non pare che abbia per loro molta importanza, poiché ignorano in modo cosí completo le vere condizioni dell'iniziazione, da immaginare che un semplice collegamento « ideale » possa sostituire un collegamento effettivo: per quanto concerne la trasmissione iniziatica ci siamo già sufficientemente spiegati, perchè sia il caso di ritornare nuovamente sull'argomento. È d'altronde evidente che una tradizione si presterà tanto meglio a « ricostituzioni » di fantasia, quanto piú essa è perduta e dimenticata, e quanto meno si sa circa il significato reale delle vestigia che ne rimangono, che potranno cosí venire interpretate a piacimento; ed ognuno non vi metterà naturalmente che quanto è conforme alle proprie idee; certamente questa è la ragione per cui, sotto questo rapporto, la tradizione egizia è stata così « sfruttata », e tanti « pseudo-iniziati » di scuole così differenti le testimoniano una predilezione che altrimenti non si giustificherebbe. Dobbiamo precisare, per evitare ogni falsa applicazione di quanto diciamo, che queste considerazioni non riguardano affatto i riferimenti all'Egitto o altre cose del genere, che possono trovarsi anche in certe organizzazioni iniziatiche, ma che hanno unicamente un valore di « leggende » simboliche, senza alcuna pretesa di rifarsi a simili

origini; noi consideriamo qui solo il caso di una restaurazione, valida come tale, di una tradizione o di una iniziazione che non esiste più, restaurazione che d'altronde, anche nell'ipotesi impossibile di qualcosa di assolutamente completo ed esatto, non avrebbe ancora in se stessa altro interesse che quello di una semplice curiosità archeologica.

Ci limiteremo a queste considerazioni, ritenendole più che sufficienti a far capire cosa sono, in generale, tutte queste contraffazioni « pseudo-iniziatiche » dell'idea tradizionale: un miscuglio più o meno coerente — piuttosto meno che più — di elementi in parte presi a prestito, in parte inventati; il tutto dominato dalle concezioni anti-tradizionali proprie dello spirito moderno, che in definitiva non servirà ad altro che a diffondere queste concezioni facendole passare per tradizionali, e cioè proprio per il contrario di quello che sono; per non parlare dell'inganno insito nel definire come « iniziazione » una cosa avente un carattere puramente profano, o meglio « profanatore ».

Se dopo quanto abbiamo detto ci venisse fatto osservare, come circostanza attenuante, che in questo genere di cose malgrado tutto c'è pur sempre qualche elemento di sicura provenienza tradizionale, risponderemmo questo: ogni imitazione, per farsi accettare, deve naturalmente prendere almeno qualcuno dei tratti che essa simula, ma è proprio questo fatto che ne aumenta ancora il pericolo; la menzogna più abile ed anche più funesta non è proprio quella che mescola il vero ed il falso inestricabilmente, cercando di utilizzare quello per il trionfo di questo?

LE ARTI E LA LORO CONCEZIONE TRADIZIONALE

Spesso abbiamo insistito sul fatto che le scienze profane non sono nient'altro che il prodotto di una degenerazione relativamente recente, dovuta all'incomprensione delle antiche scienze tradizionali, o piuttosto di alcune di esse solamente, essendo le altre completamente cadute nell'oblio. Lo stesso discorso vale anche per le arti; del resto, la distinzione tra queste e le scienze era in passato molto meno accentuata che oggi; il termine latino *artes* veniva talvolta anche applicato alle scienze e, nel medioevo, l'enumerazione delle « arti liberali » comprendeva attività che i moderni farebbero rientrare nell'una e nell'altra categoria. Basterebbe già da sola questa osservazione per dimostrare che l'arte era allora altra cosa da ciò che si intende attualmente con questa parola e che essa comportava una vera e propria conoscenza con la quale faceva in qualche modo tutt'uno; e tale conoscenza non poteva essere evidentemente che dello stesso ordine delle scienze tradizionali.

Solo così si può comprendere perché, in certe organizzazioni iniziatiche del medioevo, come quella dei

« Fedeli d'Amore », le « sette arti liberali » fossero messe in corrispondenza con i « Cieli », cioè con stati che si identificavano con i differenti gradi dell'iniziazione[1]. Occorreva a tal fine che le arti, cosí come le scienze, fossero suscettibili di una trasposizione che desse loro un vero valore esoterico; e ciò che rende possibile tale trasposizione è la natura stessa delle conoscenze tradizionali, le quali, a qualsiasi ordine appartengano, sono sempre essenzialmente collegate ai princípi trascendenti. Queste conoscenze ricevono cosí un significato che può esser detto simbolico, perché si fonda sulla corrispondenza esistente tra i diversi ordini della realtà; dev'essere però ben chiaro che non si tratta di qualcosa che sarebbe venuto ad aggiungersi in modo accidentale, ma di ciò che costituisce l'essenza profonda di ogni conoscenza normale e legittima, che è quindi inerente alle scienze e alle arti sin dalla loro origine e le impregna nella misura in cui non hanno subito una deviazione.

D'altronde non c'è da stupirsi che le arti possano essere cosí intese se si pensa che gli stessi mestieri, secondo la concezione tradizionale, servono di base ad un'iniziazione, cosí come l'abbiamo precisato in un nostro articolo[2]. Dobbiamo inoltre ricordare quanto dicemmo allora: la distinzione tra le arti e i mestieri è cosa tipicamente moderna, non essendo insomma che una conseguenza di quella degenerescenza che ha fatto sorgere il punto di vista profano, il quale non è nient'altro che la negazione stessa dello spirito tradizionale. In fondo, che si trattasse di arti o di mestieri, era sempre questione, a livelli diversi, di applicazioni e di messa in opera di certe conoscenze d'ordine superiore, di grado in grado collegate alla conoscenza iniziatica

[1] Vedere *L'esoterismo di Dante*, cap. II.
[2] *L'iniziazione e i mestieri*

stessa; la diretta messa in opera della conoscenza iniziatica riceveva anche il nome di arte, come risulta dalle espressioni « arte sacerdotale » e « arte regia », riferentisi alle rispettive applicazioni nei « grandi » e nei « piccoli misteri ».

Se invece consideriamo le arti dando a questa parola un'accezione piú ristretta e nello stesso tempo più abituale, cioè quella di « belle arti », possiamo dire, tenendo conto di quanto precede, che ciascuna di esse deve costituire una specie di linguaggio simbolico adatto all'espressione di certe verità tramite forme che sono per alcune d'ordine visivo, per altre d'ordine auditivo o sonoro, donde la loro suddivisione corrente nei due gruppi delle « arti plastiche » e delle « arti fonetiche ». In nostri precedenti studi, abbiamo spiegato che tale distinzione, come pure quella esistente tra le due specie di riti corrispondenti e fondati sulle stesse categorie di forme simboliche, si rapporta originariamente alla differenza esistente tra le tradizioni dei popoli sedentari e quelle dei pòpoli nomadi[3]. Che si tratti di arti dell'uno o dell'altro genere, è facile constatare che esse presentano, in ogni civiltà, un carattere piú chiaramente simbolico nella misura in cui questa civiltà stessa è piú strettamente tradizionale, poiché a costituire il loro vero valore non è tanto ciò che esse sono in se stesse quanto le possibilità d'espressione che forniscono oltre a quelle, limitate, del linguaggio ordinario. In una parola, le loro produzioni sono innanzitutto destinate a servire da « supporti » alla meditazione, da « punti d'appoggio » per una comprensione la piú profonda e la piú estesa possibile, il

[3] Vedere l'articolo *Caino e Abele* del gennaio 1932, ed anche *Il rito e il simbolo* del febbraio 1935 (diventati rispettivamente il capitolo XXII di *Il regno della quantità e i segni dei tempi* ed il capitolo XVI di *Aperçus sur l'Initiation*.

che è la ragion d'essere stessa di ogni simbolismo[4]; e tutto, sin nei minimi particolari, dev'essere dettato da questa esigenza e subordinato a tale fine, senza alcun inutile fronzolo, privo di significato o destinato ad avere una funzione semplicemente « decorativa » o « ornamentale »[5].

È evidente che tale concezione è la più lontana possibile da tutte le teorie moderne e profane dell'arte, si tratti di quella dell'« arte per l'arte », per la quale, in fondo, l'arte è tale solo quando non significa niente; o di quella dell'« arte moralizzatrice », la quale non vale evidentemente di piú ai fini della conoscenza. L'arte tradizionale non è nemmeno un « gioco », secondo l'espressione cara a certi psicologi, o un mezzo per procurare all'uomo una sorta di speciale piacere, qualificato come « superiore » senza che se ne sappia troppo bene il motivo, poiché, trattandosi di un piacere, il tutto si riduce a una questione di pure preferenze individuali tra le quali non si può logicamente stabilire una gerarchia; e non è neppure vana declamazione sentimentale, per la quale il linguaggio ordinario è di certo piú che sufficiente, senza che ci sia affatto bisogno di ricorrere a forme piú o meno misteriose o enigmatiche e in tutti i casi molto piú complicate di ciò che dovrebbero esprimere. Il che ci permette di ricordare, essendo una di quelle cose su cui non si insiste mai troppo, la perfetta nullità delle interpretazioni « morali » che alcuni pretendono di dare ad ogni simbolismo, compreso lo stesso simbolismo iniziatico: se si trattasse veramente solo di banalità del genere, non si comprende

[4] Corrisponde alla nozione indú del *pratîkâ*, il quale non è un « idolo » e nemmeno un prodotto dell'immaginazione o della fantasia individuale: queste due interpretazioni occidentali, in qualche modo contrastanti, sono entrambe egualmente false.

[5] Il degenerare di certi simboli in « motivi ornamentali », dovuto alla perdita della comprensione del loro significato, è uno dei segni caratteristici della deviazione profana.

né perché né come ci si sia sempre preoccupati di « velarle » in qualche modo, cosa a cui non si pensa mai quando sono enunciate dalla filosofia profana; non sarebbe allora meglio dire senz'altro che non esistono né simbolismo né iniziazione?

Ciò detto, ci si può domandare quali sono, tra le diverse scienze tradizionali, quelle da cui le arti dipendono piú direttamente, il che, beninteso, non esclude che esse abbiano anche rapporti piú o meno costanti con le altre, poiché, qui, tutto è strettamente connesso e si ricollega necessariamente all'unità fondamentale della dottrina, la quale non può essere distrutta o anche solo intaccata dalla molteplicità delle sue applicazioni; la concezione di scienze strettamente « specializzate » e del tutto separate le une dalle altre è nettamente antitradizionale, in quanto esprime una mancanza di principio; essa è caratteristica dello spirito « analitico » che ispira e regge le scienze profane, mentre ogni visione tradizionale non può essere che essenzialmente « sintetica ». Si può tuttavia affermare che ciò che costituisce la base di tutte le arti è principalmente un'applicazione della scienza del ritmo nelle sue diverse forme, scienza che a sua volta si ricollega direttamente a quella dei numeri; e dev'essere ben chiaro che quando parliamo della scienza dei numeri non si tratta affatto dell'aritmetica profana cosí come è compresa dai moderni, ma di qualcosa di cui gli esempi piú noti si trovano nella Cabbala e nel Pitagorismo, ed il cui equivalente esiste anche, sotto forme diverse e con sviluppi piú o meno estesi, in tutte le dottrine tradizionali.

Quanto abbiamo detto è soprattutto evidente nel caso delle arti « fonetiche », le cui produzioni sono tutte costituite da insiemi di ritmi che si dispiegano nel tempo; e la poesia deve al suo carattere ritmico il fatto d'esser stata primitivamente il modo d'espres-

sione rituale del « linguaggio degli Dei » o della « lingua sacra » per eccellenza[6], funzione di cui essa conservò qualcosa sino ad un'epoca a noi relativamente vicina, quando non s'era ancora inventata la « letteratura »[7]. Quanto alla musica, non è il caso d'insistervi, essendo la sua base numerica ancora ammessa dagli stessi moderni, sebbene in un modo falsato in seguito alla perdita dei dati tradizionali; anticamente, ed un esempio chiarissimo ci è fornito dall'Estremo Oriente, potevano essere apportate nella musica delle modifiche solo in accordo con certi cambiamenti che si verificavano nello stato del mondo a seconda dei vari periodi ciclici, poiché i ritmi musicali erano intimamente connessi all'ordine umano e sociale e nello stesso tempo all'ordine cosmico, ed esprimevano anche in un certo modo i rapporti tra loro esistenti: la concezione pitagorica dell'« armonia delle sfere » si ricollega a questo ordine di idee.

Per le arti plastiche, le cui produzioni si collocano nello spazio, tale dipendenza non appare cosí immediatamente, eppure essa non è meno rigorosamente vera; solo che, qui, il ritmo è fissato per cosí dire in modo simultaneo, invece di svilupparsi in successione come nei casi precedenti. Lo si può comprendere facilmente tenendo presente che, in questo secondo gruppo, l'arte tipica e fondamentale è l'architettura, di cui le altre, quali la scultura e la pittura, non sono insom-

[6] Vedere l'articolo *Il linguaggio degli uccelli* del novembre 1931 (ripubblicato in *Les symboles fondamentaux de la science sacrée*, cap. VII. -

[7] È assai curioso che gli « eruditi » moderni siano giunti ad applicare la parola « letteratura » indistintamente ad ogni scritto, comprese le Sacre Scritture, che essi pretendono di studiare allo stesso titolo di tutto il resto e con gli stessi metodi; e, quando parlano di « poemi biblici » o di « poemi vedici », ignorando completamente quel che era la poesia per gli antichi, il loro intento è ancora e sempre quello di ridurre tutto a qualcosa di puramente umano.

ma, almeno secondo la loro destinazione originaria, che arti da essa dipendenti; ora, nell'architettura, il ritmo si esprime direttamente nelle proporzioni esistenti fra le diverse parti della costruzione, ed anche nelle forme geometriche, le quali non sono in definitiva che la traduzione spaziale dei numeri e dei loro rapporti . Evidentemente, anche qui, la geometria deve essere considerata in un modo ben diverso da quello dei matematici profani e la sua anteriorità rispetto all'architettura costituisce una piú completa smentita nei confronti di coloro che vogliono attribuire alla geometria un'origine « empirica » ed utilitaria; è questo un esempio del modo in cui, come abbiamo innanzi spiegato, le scienze, nella concezione tradizionale, sono tra loro collegate, sí da poter essere giudicate come espressioni di una stessa verità enunciata con linguaggi diversi: si tratta cioè di un'applicazione del tutto naturale di quella « legge delle corrispondenze » che è il fondamento stesso di ogni simbolismo.

Queste poche nozioni, per quanto sommarie e incomplete, saranno almeno sufficienti per far comprendere ciò che vi è di piú essenziale nella concezione tradizionale delle arti e ciò che le differenzia profondamente dalla concezione profana, sia riguardo al loro fondamento, in quanto applicazioni di certe scienze, sia al loro significato, in quanto modalità diverse del linguaggio simbolico, e sia riguardo al loro fine, in quanto mezzi per aiutare l'uomo ad avvicinarsi alla vera conoscenza.

LE CONDIZIONI DELL'ESISTENZA CORPOREA

Secondo il *Sankhya* di Kapila, esistono cinque *tanmâtra* o essenze elementari percettibili (o piuttosto « concepibili ») idealmente, ma incomprensibili e inafferrabili in nessuna modalità della manifestazione universale, non essendo esse manifestate: per questa ragione è impossibile attribuire loro denominazioni particolari, poiché non possono essere definite da alcuna rappresentazione formale . Questi *tanmâtra* sono i princípi potenziali, o, per impiegare un'espressione che ricorda la dottrina di Platone, le « idee-archetipi » sia dei cinque elementi del mondo materiale fisico, sia, beninteso, d'una indefinità d'altre modalità dell'esistenza manifestata, corrispondenti analogicamente a questi elementi nei gradi molteplici dell'esistenza; e, secondo la

medesima corrispondenza, queste idee principiali implicano anche in potenza, rispettivamente, le cinque condizioni le cui combinazioni costituiscono le delimitazioni di quella particolare possibilità di manifestazione che noi chiamiamo esistenza corporea. Per cui, i cinque *tanmâtra* o idee principiali sono gli elementi « essenziali », le cause primordiali dei cinque elementi « sostanziali » della manifestazione fisica, i quali non ne sono che determinazioni particolari, modificazioni esteriori. Nella modalità fisica, essi s'esprimono nelle cinque condizioni in cui si articolano le leggi dell'esistenza corporea[2]; leggi intermediarie tra il principio e la conseguenza, che traducono la relazione tra la causa e l'effetto (relazione nella quale si può vedere la causa come attiva e l'effetto come passivo) o tra l'essenza e la sostanza, considerate come l'*àlef* e il *tau* i due punti estremi della modalità di manifestazione che si prende in considerazione (i quali, nell'universalità della loro estensione, lo sono ugualmente per ogni altra modalità). Ma né l'essenza né la sostanza appartengono per se stesse al dominio di questa manifestazione, non piú di quanto le due estremità dello *Yin-Yang* siano contenute nel piano della curva ciclica; esse sono al di qua e al di là di questo piano ed è perciò che, in realtà, la curva dell'esistenza non è mai chiusa.

I cinque elementi del mondo fisico[3] sono, come si

[2] I cinque *tanmâtra* non si possono tuttavia ritenere manifestati da queste condizioni, non piú che dagli elementi e dalle qualità sensibili a questi corrispondenti; ma, al contrario, è dai cinque *tanmâtra* (in quanto principio, supporto e fine) che sono manifestate tutte queste cose, cosí come tutto ciò che risulta dalle loro indefinite combinazioni.

[3] Ciascuno di questi elementi primitivi viene denominato *bhûta*, da *bhû*, « essere », piú particolarmente con il senso di « sussistere »; questo termine *bhûta* implica dunque una determinazione sostanziale, che ben corrisponde, in effetti, alla nozione di elemento corporeo.

sa, l'Etere (*Akâsha*), l'Aria (*Vâyu*), il Fuoco (*Téjas*), l'Acqua (*Apa*), e la Terra (*Prithvî*); l'ordine nel quale sono enumerati è quello del loro sviluppo, conformemente all'insegnamento del *Veda*[4]. Si è voluto sovente assimilare gli elementi ai differenti stati o gradi di condensazione della materia fisica, producentisi a cominciare dall'Etere primordiale omogeneo che riempie tutta l'estensione unendo cosí tra loro tutte le parti del mondo corporeo; secondo questa prospettiva si fa corrispondere, procedendo dal piú denso al piú sottile, cioè nell'ordine inverso a quello della loro differenziazione, la Terra allo stato solido, l'Acqua allo stato liquido, l'Aria allo stato gassoso, e il Fuoco a uno stato ancor piú rarefatto, assai simile allo « stato radiante » recentemente scoperto dai fisici e da essi studiato, con i loro speciali metodi di osservazione e sperimentazione. Questo punto di vista contiene certamente una parte di verità, ma è troppo sistematico, ovvero troppo particolareggiato, e l'ordine che stabilisce tra gli elementi differisce dal precedente in un punto, giacché colloca il Fuoco prima dell'Aria immediatamente dopo l'Etere, come se fosse il primo elemento a differenziarsi in seno a questo centro cosmico originario. Al contrario, secondo l'insegnamento conforme alla dottrina ortodossa, viene prima l'Aria, ed essa, quale elemento neutro (non contenente che in potenza la dualità attivo-passiva), produce in se stessa, differenziandosi per polarizzazione (facendo passare questa dualità dalla potenza all'atto), il Fuoco, elemento attivo, e l'Acqua, elemento passivo (si potrebbe anzi dire « reattivo », cioè agente in modo riflesso, correlativamente all'azione « spontanea » del suo elemento complementare), l'azione e reazione re-

[4] L'origine dell'Etere e dell'Aria, non è menzionata nel testo dei *Veda* dove si parla della genesi degli altri tre elementi (*Chhândogha Upanishad*), ma è indicata in un altro passaggio (*Taittiriyaka Upanishad*).

ciproca dei quali dànno vita (per una sorta di cristallizzazione o precipitazione residuale) alla Terra, « elemento terminale e finale » della manifestazione corporea. Potremmo considerare piú giustamente gli elementi come differenti modalità vibratorie della materia fisica, modalità con le quali essa si rende percettibile successivamente (in successione puramente logica beninteso)[5] a ciascuno dei sensi della nostra individualità corporea; d'altronde, tutto ciò sarà sufficientemente spiegato e giustificato dalle considerazioni che esporremo nel seguito di questo studio.

Dobbiamo, innanzitutto, stabilire che l'Etere e l'Aria sono elementi distinti, contrariamente a quanto sostengono alcune scuole eterodosse[6]; ma per rendere piú comprensibile quanto diremo su questa questione, ricorderemo subito che le cinque condizioni alle quali è sottomessa l'esistenza corporea sono lo spazio, il tempo, la materia, la forma e la vita. Di conseguenza, per riunire in una sola definizione l'enunciazione di queste cinque condizioni, si può dire che un corpo è « una forma materiale vivente nel tempo e nello spazio »; d'altronde quando impieghiamo l'espressione « mondo fisico » è sempre come sinonimo di « dominio della manifestazione corporea »[7]. L'enunciazione di tali condi-

[5] In effetti, non possiamo pensare in nessun modo di accettare una concezione del genere di quella della « statua ideale » che ha immaginato Condillac nel suo *Traité des Sensations*.

[6] Particolarmente le scuole *Jaina*, *Bauddha* e *Charvaka*, con le quali la maggior parte dei filosofi atomisti greci concorda su questo punto; è necessario tuttavia fare un'eccezione per Empedocle, il quale ammette i cinque elementi, ma li suppone nel seguente ordine di sviluppo: l'Etere, il Fuoco, la Terra, l'Acqua e l'Aria; non vi insisteremo oltre, perché non ci proponiamo d'esaminare qui le opinioni delle varie scuole greche di « filosofia fisica ».

[7] La mancanza d'espressioni adeguate, nelle lingue occidentali, costituisce sovente una grande difficoltà per l'esposizione del pensiero metafisico, come abbiamo già piú volte fatto notare.

zioni nell'ordine innanzi esposto è solo provvisoria e non pregiudica per nulla le relazioni tra loro esistenti, almeno fintantoché non avremo determinato le loro rispettive corrispondenze con i cinque sensi e con i cinque elementi, i quali d'altronde, sono tutti parimenti sottomessi all'insieme di queste cinque condizioni.

1° *Akâsha*, l'Etere, che è considerato come l'elemento piú sottile e quello da cui procedono tutti gli altri (formando, in rapporto alla sua unità primordiale, un quaternario di manifestazione), occupa tutto lo spazio fisico, cosí come abbia detto[8]; tuttavia, non è immediatamente attraverso di esso che questo spazio è percepito, e la sua qualità particolare non è l'estensione, ma il suono. Ciò richiede qualche spiegazione. In effetti, l'Etere, considerato in se stesso è primitivamente omogeneo; la sua differenziazione, che genera gli altri elementi (cominciando dall'Aria) ha origine da un movimento elementare producentesi, a partire da un punto iniziale qualsiasi, in questo ambiente cosmico indefinito. Questo movimento elementare è il prototipo del movimento vibratorio della materia fisica; dal punto di vista spaziale esso si propaga intorno al suo punto di partenza in modo isotropo, cioè mediante onde concentriche, producendo un vortice elicoidale che si sviluppa in tutte le direzioni dello spazio: ne risulta la figura di una sfera indefinita che non si chiude mai. Per stabilire i rapporti che uniscono tra di loro le differenti condizioni dell'esistenza corporea, così come le abbiamo precedentemente enumerate, aggiungeremo che questa forma sferica è il prototipo di tutte le forme: essa le contiene tutte in potenza, e la sua prima differenzia-

[8] « L'Etere, che è diffuso dappertutto, penetra nello stesso tempo l'esteriore e l'interiore delle cose » (Shankarâchârya, citato nel nostro studio *Il Demiurgo*).

zione in modo polarizzato può essere rappresentata dalla raffigurazione dello *Yin-Yang*, com'è falice rendersene conto riferendosi, per esempio, alla concezione simbolica dell'Androgino di Platone[9].

Il movimento, anche il piú elementare, suppone necessariamente lo spazio, come pure il tempo, e si può egualmente dire ch'esso è in qualche modo la risultante di queste due condizioni, poiché ne dipende necessariamente, come l'effetto dipende dalla causa (nella quale è contenuto in potenza)[10]; ma non è il movimento elementare in se stesso che ci dà la percezione immediata dello spazio (o piú esattamente dell'estensione). In effetti, è molto importante rilevare che, quando parliamo del movimento che si produce nell'Etere dando inizio ad ogni differenziazione, si tratta esclusivamente del movimento elementare, che possiamo chiamare movimento ondulatorio o vibratorio semplice (di lunghezza d'onda e di periodo infinitesimale), per indicare il suo modo di propagazione (che è uniforme nello spazio e nel tempo), o piuttosto la sua rappresentazione geometrica; è solamente considerando gli altri elementi che potremo individuare le complesse modificazioni di questo movimento vibratorio, modificazioni che corrispondono per noi ai diversi ordini di sensazioni. Ciò è tanto piú importante in quanto è precisamente su questo punto che si basa tutta la distinzione fondamentale tra le qualità proprie dell'Etere e quelle dell'Aria.

Dobbiamo chiederci ora quale sia, tra le sensazioni corporee, quella che ci fornisce il carattere sensibile

[9] Ciò potrebbe anche essere avvalorato da diverse considerazioni d'ordine embriologico, che ci allontanerebbero troppo dal nostro argomento, per cui ci limitiamo a questo semplice accenno.

[10] Tuttavia, sia ben chiaro che il movimento non può cominciare, nelle condizioni spaziale e temporale che ne rendono possibile la produzione, che per l'azione (attività esteriorizzata, in modo riflesso) d'una causa principiale la quale è indipendente da queste condizioni (vedere oltre).

del movimento vibratorio, che ce lo fa percepire in modo diretto, senza passare attraverso l'una o l'altra delle diverse modificazioni di cui è suscettibile. Ora, la fisica elementare stessa ci insegna che queste condizioni sono adempiute dalla vibrazione sonora, la cui lunghezza d'onda e velocità di propagazione[11] sono comprese nei limiti apprezzabili dalla nostra percezione sensibile; di conseguenza, si può dunque dire, che è il senso dell'udito a percepire direttamente il movimento vibratorio. Si potrà senza dubbio obiettare che non è la vibrazione eterica a essere percepita in modo sonoro, bensí la vibrazione di un ambiente gassoso, liquido o solido; tuttavia è anche vero che è l'Etere che costituisce l'ambiente originario di propagazione del movimento vibratorio, il quale, per entrare nei limiti di percettibilità che corrispondono all'estensione della nostra facoltà uditiva, deve solamente essere amplificato, onde propagarsi attraverso un ambiente piú denso (materia ponderabile), senza perdere per questo il suo carattere di movimento vibratorio semplice (ma la sua lunghezza d'onda e il suo periodo non saranno piú infinitesimali). Per manifestare cosí la qualità sonora, è necessario che questo movimento la contenga già in potenza (direttamente)[12] nel suo ambiente originario, l'Etere; di conseguenza, questa qualità, allo stato potenziale (d'indifferenziazione primordiale), ben costituisce la natura ca-

[11] La velocità, in un movimento qualsiasi, è in ogni momento il rapporto tra lo spazio percorso ed il tempo impiegato a percorrerlo; e in questa formula generale, tale rapporto (costante o variabile a seconda che il movimento sia o non uniforme) esprime la legge determinante del movimento considerato (vedere piú oltre).

[12] Invero esso possiede in potenza le altre qualità sensibili, ma indirettamente, poiché non le può manifestare, ovvero produrle in atto, che mediante differenti complesse modificazioni (l'amplificazione non costituendone al contrario che una modificazione semplice, la prima di tutte).

ratteristica dell'Etere in rapporto alla nostra sensibilità corporea [13].

D'altra parte, se si ricerca quale sia fra i cinque sensi quello per cui il tempo ci è piú particolarmente manifesto, è facile rendersi conto che è il senso dell'udito; è questo d'altronde un fatto che può essere verificato sperimentalmente da tutti coloro che sono abituati a controllare l'origine rispettiva delle loro diverse percezioni.

La ragione ne è la seguente: perché il tempo possa essere percepito materialmente (cioè entrare in relazione con la materia, specialmente in ciò che concerne il nostro organismo corporeo), occorre che diventi misurabile essendo questa, nel mondo fisico, una caratteristica propria di ogni qualità sensibile (allorché la si consideri in quanto tale) [14]; ora, il tempo non è misurabile direttamente per noi, poiché non è divisibile in se stesso, e noi non concepiamo la misura che attraverso la divisione, almeno in modo usuale e sensibile (poiché si possono concepire tuttavia altri modi di misura, per esempio l'integrazione). Il tempo non sarà dunque reso misurabile se non esprimendolo in funzione di una variabile divisibile; e, come vedremo piú avanti, questa variabile non può essere che lo spazio, la divisibilità

[13] D'altronde, questa qualità sonora appartiene pure agli altri quattro elementi, non piú come qualità propria o caratteristica, ma in quanto essi procedono tutti dall'Etere; ogni elemento, procedendo immediatamente da quello che vien prima nella serie del loro sviluppo, è percepibile dai sensi corrispondenti ai precedenti elementi e, in piú dal senso che corrisponde alla sua propria natura particolare.

[14] Questo carattere è implicito per la presenza della materia fra le condizioni dell'esistenza fisica; ma per realizzare la misura, è allo spazio che dobbiamo rapportare tutte le altre condizioni, cosí come abbiamo visto per il tempo; noi misuriamo anche la materia con la divisione, ed essa non è divisibile se non in quanto è estesa, cioè situata nello spazio (vedere piú avanti per la dimostrazione dell'assurdità della teoria atomista).

essendo una qualità essenzialmente inerente a questo. Di conseguenza, per misurare il tempo, bisognerà considerarlo in quanto entra in relazione con lo spazio, combinandosi con esso in qualche modo, e il risultato di questa combinazione sarà il movimento, nel quale, lo spazio percorso, essendo la somma di una serie di spostamenti elementari considerati in modo successivo (cioè precisamente nella condizione temporale), è funzione[15] del tempo impiegato per percorrerlo; la relazione che esiste tra questo spazio e questo tempo esprime la legge del movimento considerato[16]. Inversamente, il tempo potrà allora esprimersi ugualmente in funzione dello spazio, invertendo il rapporto considerato precedentemente; ciò equivarrà a considerare il movimento come una rappresentazione spaziale del tempo. La sua rappresentazione piú naturale sarà quella che si tradurrà numericamente attraverso la funzione piú semplice; esso sarà dunque un movimento oscillatorio (rettilineo o circolare) uniforme (cioè di velocità o di periodo oscillatorio costante) che non può essere inteso se non come una sorta di amplificazione (implicante d'altronde una differenzazione rispetto alle direzioni dello spazio) del movimento vibratorio elementare; poiché questo è anche il carattere della vibrazione sonora, si comprenderà immediatamente come sia proprio l'udito, tra i sensi, a procurarci la percezione del tempo.

Dobbiamo però aggiungere che, se lo spazio e il tempo sono le condizioni necessarie del movimento, non ne sono affatto le cause prime; sono essi stessi degli effetti, per mezzo dei quali si manifesta il movimen-

[15] Nel senso matematico di quantità variabile dipendente da un'altra

[16] È la formula della velocità, di cui abbiamo parlato precedentemente, e che, considerata in ogni istante (cioè in funzione di variazioni infinitesimali del tempo e dello spazio) rappresenta la derivata dello spazio rispetto al tempo.

to, che a sua volta è un effetto (secondario rispetto a questi due, che in tal senso possono essere ritenuti come le sue cause immediate, poiché è da essi condizionato) delle stesse cause essenziali, che contengono potenzialmente l'integralità di tutti i loro effetti e che si sintetizzano nella causa totale e suprema, concepita come la Potenza Universale, illimitata e incondizionata [17]. D'altra parte, affinché il movimento possa attuarsi,

[17] Ciò è chiaramente espresso nel simbolismo biblico in una sua speciale applicazione cosmogonica al mondo fisico: *Qaïn* (« il forte e possente trasformatore, colui che centralizza, afferra e assimila a sé ») corrisponde al tempo, *Habel* (« il dolce e pacifico liberatore, colui che libera e distende, che evapora, che sfugge dal centro ») allo spazio, e *Sheth* (« la base e il fondo delle cose ») al movimento (vedere le opere di Fabre d'Olivet). La nascita di *Qaïn* precede quella d'*Habel*, cioè la manifestazione percettibile del tempo precede (logicamente), quella dello spazio, cosí come il suono è la qualità sensibile che si sviluppa per prima. L'assassinio d'*Habel* da parte di *Qaïn* rappresenta allora la distruzione apparente, nell'esteriorità delle cose, della simultaneità da parte della successione; la nascita di *Sheth* è consecutiva a questo assassinio e come condizionata da ciò che esso rappresenta. Tuttavia *Sheth*, o il movimento, non procede affatto da *Qaïn* e da *Habel*, o dal tempo e dallo spazio, benché la sua manifestazione sia una conseguenza dell'azione dell'uno sull'altro (considerando allora lo spazio passivo rispetto al tempo); ma, come essi, nasce da *Adam* stesso, cioè procede direttamente, come essi, dall'esteriorizzazione delle potenze dell'Uomo Universale, che l'ha, come dice Fabre d'Olivet, « generato, per mezzo della sua facoltà assimilatrice, nella sua ombra riflessa ».

Il tempo, nei suoi tre aspetti di passato, presente e futuro, unisce tra loro tutte le modificazioni, considerate come successive, di ciascuno degli esseri ch'esso conduce, attraverso la Corrente delle Forme, verso la Trasformazione finale; analogamente, *Shiva*, sotto l'aspetto di *Mahâdeva*, dai tre occhi e brandendo il *trishûla* (tridente), si tiene al centro della Ruota delle Cose. Lo spazio prodotto dall'espansione delle potenzialità del punto principiale e centrale, fa coesistere nella sua unità la molteplicità delle cose, che, considerate (esteriormente e analiticamente) come simultanee, sono tutte contenute in esso e penetrate dall'Etere che le riempie interamente; similmente *Vishnu*, sotto l'aspetto di *Vâsudêva*, manifesta le cose, penetrandole nella loro essenza intima, con molteplici modificazioni, ripartite sulla circonferenza della Ruota delle Cose, senza che l'unità

occorre che vi sia qualcosa che venga mosso, in altri termini, una sostanza (nel senso etimologico della parola)[18] sulla quale esso si eserciti; ciò che viene mosso è la materia, la quale interviene nella produzione del movimento soltanto come una condizione puramente passiva. Le reazioni della materia sottoposta al movimento (la passività implica sempre una reazione) sviluppano in essa le differenti qualità sensibili, le quali, come già abbiamo detto, corrispondono agli elementi le cui combinazioni costituiscono quella modalità della materia che sappiamo essere (in quanto oggetto, non di percezione, ma di pura concezione)[19] il *substratum* della manifestazione fisica. In questo dominio, l'attività non è dunque inerente alla materia, né ad essa spontanea, ma le appartiene in un modo riflesso, in quanto questa materia coesiste con lo spazio ed il tempo, ed è questa attività della materia in movimento a costituire, non la vita in se stessa, ma la manifestazione della vita nel dominio che qui consideriamo. Il primo effetto di tale attività è di dare a questa materia la forma, essendo necessariamente informe fintantoché rimane nello stato omogeneo e indiferrenziato, che è quello dell'Etere primordiale; essa è solamente suscettibile di assumere tutte le forme che sono contenute in potenza nell'estensione integrale della sua possibilità particolare[20]. Si può dun-

della sua Essenza suprema ne sia alterata (cfr. *Bhagavad-Gîtâ*, X). Infine, il movimento, o meglio il « mutamento » è la legge di ogni modificazione o diversificazione nel manifestato, legge ciclica ed evolutiva, che manifesta *Prajapati*, o *Brahmâ* considerato come « il Signore delle Creature », che è anche « il Sostanziatore e il Sostenitore organico ».

[18] Ma non nel senso in cui l'intende Spinoza.

[19] Cfr. il dogma dell'Immacolata Concezione » (vedere: ABDUL HADI, *Pages dediées à Mercure*, « Etudes Traditionnelles » d'agosto e settembre 1946).

[20] Ved. *Le Demiurge* (citazione dal Veda)

que dire che è anche il movimento a determinare la manifestazione della forma in modo fisico o corporeo; e, come ogni forma procede per differenziazione dalla forma sferica primordiale, cosí ogni movimento può ridursi a un insieme di elementi di cui ciascuno è un movimento vibratorio elicoidale il quale si differenzierà dal vortice sferico elementare soltanto quando lo spazio non sarà piú considerato come isotropo.

2°. *Vâyu* è l'Aria, piú particolarmente l'Aria in movimento (considerata come principio del movimento differenziato[21]), poiché questa parola, nel suo significato primitivo, designa propriamente il soffio o il vento[22]. La mobilità è dunque ritenuta la natura caratteristica di questo elemento, che costituisce la prima differenzazione a partire dall'Etere primordiale (e che, come questo, è neutro, poiché la polarizzazione esteriore si produrrà solo nella dualità dei complementari Fuoco e Acqua). Questa prima differenzazione necessita un movimento complesso, costituito da un insieme di movimenti vibratori elementari, determinante una rottura dell'omogeneità dell'ambiente cosmico, e propagantesi lungo certe particolari e determinate direzioni a partire dal suo punto d'origine. Prodottasi questa differenzia-

[21] Questa differenzazione implica anzitutto l'idea di una o piú particolari direzioni nello spazio, come vedremo in seguito.

[22] La parola *Vâyu* deriva dalla radice verbale *vâ*, andare, muoversi (che si è conservata sin nel francese: *il va*; mentre le radici *i* e *gâ*, che si riferiscono alla stessa idea, si ritrovano rispettivamente nel latino *ire* e nell'inglese *to go*). Analogicamente, l'*aria* atmosferica, in quanto ambiente circondante il nostro corpo e percepibile dal nostro organismo, ci è resa sensibile dal suo spostamento (stato cinetico ed eterogeneo) prima che ne percepiamo la pressione (stato statico e omogeneo). Ricorderemo che *Aer* (dalla radice *âlef*, *resc*, la quale si riferisce piú particolarmente al movimento rettilineo) significa, secondo Fabre d'Olivet, « ciò che conferisce a ogni cosa il principio del movimento ».

zione, lo spazio non deve piú esser considerato isotropo; esso può, invece, essere riferito a un insieme di piú direzioni definite, prese come assi di coordinate, e che, servendo a misurarlo in una porzione della sua estensione, ed anche, teoricamente, nella sua totalità, rappresentano appunto le direzioni dello spazio. Questi assi di coordinate costituiranno (almeno nella nozione ordinaria del cosiddetto spazio « euclideo », il quale corrisponde direttamente alla percezione sensibile dell'estensione corporea) i tre diametri ortogonali dello sferoide indefinito comprendente tutta l'estensione del suo dispiegamento, e il loro centro potrà essere un punto qualsiasi di questa estensione, la quale sarà allora considerata come il prodotto dello sviluppo di tutte le virtualità spaziali contenute in tale punto (principialmente indeterminato). Occorre notare che il punto, in se stesso, non è affatto contenuto nello spazio, né può essere in alcun modo condizionato da questo, poiché è invece esso a crearlo dalla sua « ipseità » (sdoppiata o polarizzata in essenza e sostanza)[23]: il che equivale a dire che lo contiene in potenza: è lo spazio che procede dal punto, e non è il punto ad esser determinato dallo spazio; ma, secondariamente (ogni manifestazione o modificazione esteriore non essendo che contingente e accidentale rispetto alla sua « natura intima »), il punto determina se stesso nello spazio per realizzare l'estensione attuale delle sue potenzialità d'indefinita moltiplicazione (di se stesso da parte di se stesso). Si può ancora dire che questo punto primordiale e principiale riempie

[23] Nel dominio di manifestazione considerato, l'essenza è rappresentata dal centro (punto iniziale) e la sostanza dalla circonferenza (superficie indefinita d'espansione, terminale di questo punto); cfr. il significato geroglifico della particella ebraica « *àlef-tau* », formata dalla prima e ultima lettera dell'alfabeto.

tutto lo spazio con lo spiegamento delle sue possibilità (considerate in modo attivo nel punto stesso « effettuante » dinamicamente l'estensione, e in modo passivo in questa stessa estensione realizzata staticamente); esso si situa in questo spazio solamente quando è considerato nelle particolari posizioni che è suscettibile di occupare, cioè in quelle sue modificazioni che corrispondono precisamente a ognuna delle sue possibilità speciali. Cosí, l'estensione esiste già allo stato potenziale nel punto stesso; essa comincia ad esistere nello stato attuale solo quando questo punto, nella sua prima manifestazione, si è già in qualche modo sdoppiato per porsi di fronte a se stesso, perché si può parlare allora della distanza elementare tra due punti (benché questi non siano in principio e in essenza che un solo e medesimo punto), mentre che, quando si considerava un punto unico (o piuttosto, quando si considerava il punto unicamente sotto l'aspetto dell'unità principiale), non si potrebbe evidentemente parlare di distanza. Tuttavia, bisogna far notare che la distanza elementare non è ciò che corrisponde a questo sdoppiamento nel dominio della rappresentazione spaziale o geometrica (la quale è per noi unicamente un simbolo). Metafisicamente, se si assume il punto come rappresentazione dell'Essere nella sua unità e identità principiale, cioè di *Atmâ* considerato al di fuori di ogni condizione (o determinazione) e di ogni differenziazione, l'esteriorizzazione di detto punto (che può esser vista come una sua immagine, in cui si riflette), e la distanza che li unisce (pur separandoli nel contempo) e che segna la relazione esistente tra loro (relazione implicante un rapporto di causalità, reso geometricamente dal senso della distanza, colta come un segmento avente una certa « direzione » e andante dal punto-causa verso il punto-effetto), corrispondono rispettivamente ai tre termini del ternario che abbiamo

distinto nell'Essere, considerato come conoscente se stesso (cioè in *Buddhi*), termini che, al di fuori di questa prospettiva, sono tra loro perfettamente identici e vengono designati *Sat*, *Chit*, *Ananda*.

Abbiamo detto che il punto è il simbolo dell'Essere nella sua Unità; ciò può concepirsi nel seguente modo: se l'estensione a una dimensione, o la linea, è misurata quantitativamente da un numero a, la misura quantitativa dell'estensione a due dimensioni, o della superficie, sarà a^2, e quella dell'estensione a tre dimensioni, o del volume, sarà a^3. L'aggiungere una dimensione all'estensione equivale dunque ad aumentare di un'unità l'esponente della quantità corrispondente (che è la misura di questa estensione) e, inversamente, togliere una dimensione all'estensione equivale a diminuire di una unità questo stesso esponente; se si sopprime l'ultima dimensione, quella della linea (e, conseguentemente, l'ultima unità dell'esponente), geometricamente, rimane il punto, e, numericamente, resta a^0, cioè dal punto di vista algebrico, l'unità stessa, il che identifica quantitativamente il punto a questa unità.

È dunque un errore credere, come ritengono taluni, che il punto possa corrispondere numericamente allo zero, poiché il punto costituisce già un'affermazione, quella dell'Essere puro (in tutta la sua universalità); indubbiamente il punto non ha alcuna dimensione, perché, in se stesso, non è affatto situato nello spazio, il quale, come abbiamo visto, contiene solamente l'indefinità delle sue manifestazioni (o delle sue determinazioni particolari); il punto, non avendo dimensioni, non ha neppure una forma; ma dire che è informale non vuole affatto dire che esso sia nulla (poiché cosí viene considerato lo zero da coloro che lo assimilano al punto), e del resto, sebbene sia senza forma, esso contiene in potenza lo spazio, il quale, realizzato in atto, sarà a

sua volta il contenente di tutte le forme (nel mondo fisico almeno)[24].

Abbiamo detto che l'estensione esiste in atto dal momento che il punto si è manifestato esteriorizzandosi,

[24] Ci si può render conto in modo elementare dello sviluppo delle potenzialità spaziali contenute nel punto, osservando che lo spostamento del punto genera la linea, che quello della linea genera la superficie, la quale a sua volta genera il volume. Sennonché, questa osservazione presuppone la realizzazione dell'estensione, compresa l'estensione a tre dimensioni, poiché ciascuno degli elementi successivamente presi in considerazione non può evidentemente produrre il seguente che spostandosi in una dimensione che gli è attualmente esteriore (e rispetto alla quale esso si trovava già situato); al contrario, tutti questi elementi sono realizzati simultaneamente (il tempo essendo allora fuori causa) nello e attraverso il dispiegamento originario dello sferoide indefinito e non chiuso che abbiamo considerato, dispiegamento che si effettua del resto, non in un qualsiasi spazio « attuale », ma in un puro vuoto privo di ogni attribuzione positiva, di per se stesso improduttivo, ma che, in potenza passiva, è pieno di tutto ciò che il punto contiene in potenza attiva (essendo, in qualche modo, l'aspetto negativo di *ciò* di cui il punto è l'aspetto positivo). Questo vuoto, saturo, in modo originariamente omogeneo ed isotropo, delle virtualità del punto principiale, sarà l'ambiente (o, se si vuole, il « luogo geometrico ») di tutte le sue ulteriori modificazioni e differenziazioni, essendo quindi, rispetto alla manifestazione universale, ciò che è l'Etere per il mondo fisico. Il vuoto, così inteso, e in quella pienezza che trae integralmente dall'espansione delle potenze attive del punto (le quali costituiscono gli elementi di questa pienezza), ha una sua esistenza (diversamente, esso non sarebbe, poiché il vuoto non può essere comunemente concepito che come una « non-entità »); in tal modo, si differenzia totalmente dal « vuoto universale » (*sarwa-shûnya*) di cui parlano i Buddisti, i quali pretendono del resto di identificarlo con l'Etere, e ritenendo quest'ultimo come « non-sostanziale », non lo enumerano tra gli elementi corporei. D'altronde, il vero « vuoto universale » non è il vuoto che abbiamo ora considerato, il quale è suscettibile di contenere tutte le possibilità dell'Essere (simboleggiate spazialmente dalle virtualità del punto), ma, al contrario, tutto ciò che è al di fuori di esso e dove non può piú esser questione né di « essenza » né di « sostanza »; esso è propriamente il Non-Essere (o lo zero metafisico) o piú esattamente un aspetto di quest'ultimo, che, del resto, comprende tutto quanto, nella Possibilità totale, non è suscettibile di alcuno sviluppo in modo esteriore o manifestato e che, appunto per ciò, è assolutamente inesprimibile.

poiché esso l'ha proprio in tal modo realizzata; ma non bisogna credere che ciò conferisca all'estensione un inizio temporale, perché si tratta di un punto di partenza puramente logico, di un inizio ideale dell'estensione compresa nella sua integralità (e non limitata alla sola estensione corporea)[25]. Il tempo interviene solo quando si considerano le due posizioni del punto come successive, mentre che, d'altra parte, la relazione di causalità esistente tra loro implica la loro simultaneità; e, sempre considerando questa prima differenziazione sotto l'aspetto della successione, cioè in modo temporale, la distanza che ne risulta (come intermediaria tra il punto principiale e la sua riflessione esteriore, il primo essendo supposto essersi immediatamente situato di fronte alla seconda)[26] può esser considerata come misurante l'ampiezza del movimento vibratorio elementare di cui abbiamo parlato in precedenza.

Tuttavia, se la simultaneità e la successione non coesistessero, il movimento stesso non sarebbe possibile, perché, in tal caso, o il punto mobile (o almeno considerato tale nel corso del suo processo di modificazione) sarebbe là ove non è, il che è assurdo, o non sarebbe in nessun luogo, il che equivale a dire che non vi sareb-

[25] Questa estensione corporea è la sola che conoscono gli astronomi, che con i loro metodi d'osservazione non ne possono studiare che una certa porzione; il che genera in loro l'illusione della pretesa « infinità dello spazio », essendo portati, a motivo di una vera miopía intellettuale a considerare « tendente all'infinito » tutto quanto è oltre la portata della loro esperienza sensibile e che tuttavia, in realtà, è solamente del semplice indefinito.

[26] Questa localizzazione implica già, d'altronde, un primo riflesso (precedente quello qui considerato), ma con il quale il punto principiale si identifica con se stesso (determinandosi) per farne il centro effettivo dell'estensione in via di attuazione, e a partire dal quale si riflette, in seguito, in tutti gli altri punti (puramente virtuali rispetto ad esso) di questa estensione che è il suo campo di manifestazione.

be attualmente alcun spazio in cui il movimento possa prodursi di fatto[27].

È a ciò che si riducono insomma tutte le argomentazioni che sono state avanzate contro la possibilità del movimento, in specie da parte di certi filosofi greci; questo problema è d'altronde uno di quelli che piú mettono in imbarazzo gli studiosi e i filosofi moderni. La sua soluzione è tuttavia molto semplice, ed è data, come l'abbiamo già indicato altrove, dalla coesistenza della successione e della simultaneità: successione nelle modalità della manifestazione, nello stato « attuale », ma simultaneità in principio, nello stato « potenziale », le quali rendono possibile la concatenazione logica delle cause e degli effetti (essendo ogni effetto implicito e contenuto in potenza nella sua causa, la quale non è per nulla alterata o modificata dall'attuazione di questo effetto)[28]. Dal punto di vista fisico, la nozione di successione è connessa alla condizione temporale, e quella della simultaneità alla condizione spaziale[29]; è il movimento, risultante, nel suo passaggio dalla potenza all'atto, dall'unione di queste due condizioni, che concilia (o equilibra) le suddette due nozioni, facendo coesistere, in modo simultaneo dal punto di vista puramente spaziale (il quale è essenzialmente statico), un corpo (l'i-

[27] Effettivamente, il punto è un « certo luogo » non appena si situi nello spazio (la sua potenzialità in modo passivo) per realizzarlo, cioè farlo passare dalla potenza all'atto, e si determini in questa stessa realizzazione, che ogni movimento, anche elementare, presuppone necessariamente.

[28] Leibnitz sembra aver almeno intravisto questa soluzione quando formulò la sua teoria dell'armonia prestabilita », la quale è stata generalmente assai mal compresa da coloro che hanno voluto darne un'interpretazione.

[29] È mediante queste due nozioni (puramente ideali quando non vengano considerate da questo particolare punto di vista, dal quale solamente sono percepibili ai nostri sensi) che Leibnitz definí rispettivamente il tempo e lo spazio.

dentità essendo cosí conservata attraverso tutte le modificazioni, contrariamente a quanto sostenuto dalla teoria buddista della « dissoluzione totale ») in una serie indefinita di posizioni (le quali sono altrettante modificazioni di questo stesso corpo, accidentali e contingenti rispetto a ciò che costituisce la sua realtà intima, sia sostanziale che essenziale), posizioni che sono del resto successive dal punto di vista temporale (il quale è cinetico nella sua relazione con quello spaziale)[30].

D'altra parte, poiché il movimento « attuale » suppone il tempo e la sua coesistenza con lo spazio, dobbiamo rilevare quanto segue: un corpo può muoversi secondo l'una o l'altra delle tre dimensioni dello spazio, o secondo una direzione che è una combinazione di queste tre dimensioni, perché, qualunque sia la direzione (fissa o variabile) del suo movimento, essa può sempre essere ricondotta ad un insieme piú o meno complesso di componenti dirette secondo i tre assi di coordinate cui può essere riferito lo spazio considerato; inoltre, in tutti i casi, questo corpo si muove sempre e necessariamente nel tempo. Di conseguenza, se si passa dalla successione alla simultaneità, il tempo diventerà un'altra dimensione dello spazio; in altri termini, sopprimere la condizione temporale equivale ad aggiungere una dimensione supplementare allo spazio fisico, di cui il nuovo spazio cosí ottenuto costituisce un prolungamento o un'estensione. Questa quarta dimensione corrisponde dunque all'« onnipresenza » nel dominio considerato, ed è mediante questa trasposizione nel « non-

[30] È evidente che tutte queste posizioni coesistono simultaneamente in quanto luoghi situati in una medesima estensione, di cui esse costituiscono differenti porzioni (del resto quantitativamente equivalenti), tutte egualmente suscettibili di essere occupate da uno stesso corpo, il quale può essere considerato sia in ognuna di queste posizioni presa isolatamente, sia in rapporto al loro insieme, al di fuori del punto di vista temporale.

tempo » che si può concepire la « permanente attualità » dell'Universo manifestato; in tal modo si spiegano anche (tenendo presente d'altronde che tutte le modificazioni non possono assimilarsi al movimento, il quale è solo una modificazione esteriore di un ordine particolare) tutti i fenomeni che sono comunemente considerati miracolosi o sovrannaturali [31], e a torto, poiché essi appartengono pur sempre al dominio della nostra individualità attuale (in una o l'altra delle sue molteplici

[31] Vi sono fatti che appaiono inspiegabili solo perché, per cercarne la spiegazione, non si esce dalle condizioni ordinarie del tempo fisico. Ad esempio, si sostiene che, la ricostituzione subitanea di tessuti organici lesionati, constatabile in certi casi riguardati come « miracolosi », non sia naturale, perché contraria alle leggi fisiologiche secondo cui avviene la rigenerazione di questi tessuti, la quale si opera mediante generazioni (o bipartizioni) multiple e *successive* di cellule, processo che esige necessariamente la collaborazione del tempo. Innanzitutto, non è provato che una ricostituzione di questo genere, anche se subitanea, sia realmente *istantanea*, cioè non richieda *nessun tempo* per prodursi, ed è possibile che, in certe circostanze, la moltiplicazione delle cellule venga resa molto piú rapida che nei casi normali, sí da richiedere una durata cosí ridotta da non essere colta dalla nostra percezione sensibile. Inoltre, anche ammettendo che si tratti di un fenomeno veramente *istantaneo*, è ancora possibile che, in certe particolari condizioni, diverse da quelle ordinarie, ma nondimeno ugualmente naturali, questo fenomeno si compia in effetti *fuori del tempo* (il che implica l'« istantaneità » in questione, la quale, nei casi considerati, equivale alla *simultaneità* delle bipartizioni cellulari multiple, o almeno si traduce cosí nella sua corrispondenza corporea o fisiologica), o, se si preferisce, si compia *nel « non-tempo »*, mentre che, nelle condizioni ordinarie, si compie *nel tempo*. Non vi sarebbe miracolo per chi potesse comprendere nel suo vero senso e risolvere il seguente problema, molto piú paradossale in apparenza che in realtà: « com'è possibile, pur vivendo *nel presente*, far sí che un avvenimento che si produsse *nel passato* non abbia avuto luogo? ». Ed è essenziale sottolineare che ciò (che non è piú impossibile *a priori* che impedire *presentemente* la realizzazione di un avvenimento *nel futuro*, poiché il rapporto di successione non è un rapporto causale) non implica affatto un ritorno nel passato in quanto tale (ritorno che sarebbe una impossibilità, cosí come lo sarebbe pure un trasferimento nel futuro in quanto tale), poiché non vi è evidentemente né passato, né futuro rispetto all'« eterno presente ».

modalità, quella corporea costituendone solo una), dominio di cui la concezione del « tempo immobile » ci permette di comprenderne integralmente l'intera indefinità [32].

Ritorniamo ora alla concezione del punto occupante tutta l'estensione con l'indefinità delle sue manifestazioni, cioè delle sue molteplici e contingenti modificazioni. Sotto l'aspetto dinamico [33], queste devono considerarsi, nell'estensione (di cui esse sono tutti i punti), come altrettanti centri di forza (ognuno dei quali è potenzialmente il centro stesso dell'estensione), la forza non essendo nient'altro che l'affermazione (in modo manifestato) della volontà dell'Essere, simboleggiato dal punto, volontà che, in senso universale, costituisce la sua potenza attiva o la sua « energia produttrice », la sua *Shakti* [34], ad esso indissolubilmente unita, e eserci-

[32] A questo proposito, possiamo fare un'altra osservazione sulla rappresentazione numerica di questa indefinità (continuando a considerarla come simbolo spaziale): la linea è misurata, ossia rappresentata quantitativamente, da un numero a alla prima potenza; poiché la sua misura s'effettua prendendo la divisione decimale come base, si può porre $a = 10\ n$. Per cui si avrà per la superficie: $a^2 = 100\ n^2$, e per il volume: $a^3 = 1.000\ n^3$; per l'estensione a quattro dimensioni, occorrerà aggiungere un fattore a, e si avrà: $a^4 = 10.000\ n^4$. Del resto, si può dire che tutte le potenze di 10 sono contenute virtualmente nella sua quarta potenza, così come il Denario, manifestazione completa dell'Unità, è contenuto nel Quaternario.

[33] Occorre notare che « dinamico » non è affatto sinonimo di « cinetico »; il movimento può esser considerato come la conseguenza di una certa azione della forza (rendendo così questa azione misurabile con un corrispettivo spaziale, che permette di definirne l'intensità), ma non può identificarsi a questa stessa forza; d'altronde, in altre modalità e in altre condizioni, la forza (o la volontà) in azione produce evidentemente tutt'altra cosa che il movimento, poiché, come l'abbiamo già notato, questo costituisce solo un caso particolare tra le indefinite possibili modificazioni comprese nel mondo esteriore, cioè nell'insieme della manifestazione universale.

[34] Questa potenza attiva può d'altronde esser colta sotto diversi aspetti: come potere creatore, essa viene chiamata *Kriyâ-Shakti*, men-

tantesi sul dominio d'attività dell'Essere, cioè, sull'estensione stessa considerata passivamente o sotto l'aspetto statico (come campo d'azione di uno di questi centri di forza)[35]. Cosí, in tutte le sue manifestazioni e in ognuna di esse, il punto può essere riguardato (rispetto a queste manifestazioni) come polarizzandosi in modo attivo e passivo, o, se si preferisce, in modo diretto o riflesso[36]; l'aspetto dinamico, attivo o diretto, corrisponde all'essenza, mentre l'aspetto statico, passivo o riflesso, corrisponde alla sostanza[37]; ma, beninteso, la considerazione di questi due aspetti (tra loro complementari) in ogni modalità della manifestazione non al-

tre è denominata *Jnâna-Shakti* come potere di conoscenza, e *Ichchhâ-Shakti*, come potere di desiderio, e cosí di seguito, considerando l'indefinita molteplicità degli attributi manifestati dall'Essere nel mondo esteriore, ma senza frazionare, nelle pluralità di questi aspetti, l'unità della Potenza Universale, la quale è necessariamente correlativa alla unità essenziale dell'Essere e dettata da questa stessa unità. – Nell'ordine psicologico, questa potenza attiva è rappresentata da *àlef*, *scin*, *tau*, la « facoltà volitiva » di *àlef*, *jod*, *scin*, l'« uomo intellettuale » (vedere FABRE D'OLIVET, *La Langue hébraïque restituée*).

[35] La Possibilità Universale, considerata, nella sua unità integrale (ma, beninteso, con riferimento alle sole possibilità di manifestazione), come l'aspetto femminile dell'Essere (il cui aspetto maschile è *Purusha*, che è l'Essere stesso nella sua identità suprema e « *non-agente* »), si polarizza dunque in potenza attiva (*Shakti*) e potenza passiva (*Prakriti*).

[36] Ma questa polarizzazione resterà potenziale (dunque del tutto ideale, e non sensibile) fintantoché non esamineremo il complementarismo attuale del Fuoco e dell'Acqua (restando entrambi, del resto, polarizzati in potenza); prima, i due aspetti attivo e passivo possono essere dissociati solo concettualmente, poiché l'aria è ancora un elemento neutro.

[37] Di ogni punto dell'estensione, l'aspetto statico è riflesso rispetto a quello dinamico, il quale è diretto in quanto partecipa immediatamente dell'essenza del punto principiale (il che implica una identificazione); quest'ultimo aspetto, tuttavia è riflesso rispetto al punto principiale considerato di per se stesso nella sua indivisibile unità; non bisogna mai perdere di vista che la considerazione dell'attività e delle passività implica sempre una relazione o un rapporto tra due termini reciprocamente complementari

tera per nulla l'unità del punto principiale (né quella dell'Essere di cui esso è il simbolo); e ciò permette di concepire nettamente l'identità fondamentale dell'essenza e della sostanza, che sono, come abbiamo detto all'inizio di questo studio, i due poli della manifestazone universale.

L'estensione, nel nostro mondo fisico, dal punto di vista sostanziale, non è affatto distinta dall'Etere primordiale (*Akâsha*) fintantoché non si produce un movimento complesso determinante una differenziazione formale; ma l'indefinità delle combinazioni possibili dei movimenti dà luogo in seguito, in questa estensione, all'indefinità delle forme producentesi tutte per differenzazione, come abbiamo già detto, a partire dalla forma sferica originaria. Il movimento, dal punto di vista fisico, è il necessario fattore di ogni differenziazione, dunque la condizione di tutte le manifestazioni formali, e anche, simultaneamente, di tutte le manifestazioni vitali, essendo, nel dominio qui considerato, le une e le altre sottoposte ugualmente al tempo e allo spazio, e presupponendo d'altra parte, un « *substrătum* » materiale, sul quale si esercita quell'attività che si traduce fisicamente con il movimento.

È opportuno precisare che tutte le forme corporee sono necessariamente viventi, poiché la vita, come la forma, è una condizione propria di ogni esistenza fisica[38]; la vita fisica comporta del resto una indefinità di gradi, e le sue suddivisioni generali, dal nostro punto

[38] Sia ben inteso che, reciprocamente, la vita, nel mondo fisico, non può manifestarsi altrimenti che nelle forme: ma ciò non toglie che sia possibile una vita informale al di fuori di questo mondo fisico; non è tuttavia legittimo considerare la vita, sia pure in tutta l'indefinità della sua estensione, come qualcosa di più d'una possibilità contingente paragonabile a tutte le altre, e intervenente, allo stesso titolo di queste altre, nella determinazione di certi stati individuali degli esseri manifestati, stati che procedono da certi aspetti particolareggiati e rifratti dell'Essere Universale.

di vista terrestre almeno, corrispondono ai regni minerale, vegetale e animale (ma le distinzioni che si fanno tra loro non hanno che un valore del tutto relativo)[39]. Ne consegue che, in questo dominio, qualsiasi forma è sempre in uno stato di movimento o di attività, che manifesta una sua propria vita, ed è solamente mediante un'astrazione concettuale che essa può essere ritenuta statica o in riposo[40].

Mediante la mobilità, la forma si manifesta fisicamente e si rivela ai nostri sensi, e, cosí come la mobilità è la natura caratteristica dell'Aria (*Vâyu*), cosí il tatto è il senso che le corrisponde propriamente, poiché è mediante il tatto che percepiamo la forma in modo generale[41]. Tuttavia, questo senso, a motivo del suo modo limitato di percezione, che avviene esclusivamente per contatto, non può darci ancora direttamente ed immediatamente la nozione integrale dell'estensione

[39] È impossibile determinare i caratteri che permettono di stabilire distinzioni certe e precise tra questi tre regni, i quali sembra che abbiano dei punti di contatto soprattutto nelle loro forme piú elementari, embrionali in qualche modo.

[40] Appare dunque sufficientemente chiaro cosa bisogna pensare, dal punto di vista fisico, del preteso « principio dell'inizio della materia »: la materia veramente inerte, cioè priva di ogni attribuzione o proprietà attuale, quindi indistinta e indifferenziata, pura potenza passiva e ricettiva sulla quale si esercita una attività di cui essa non è affatto la causa, è concepibile, lo ripetiamo ancora, solo in quanto la si riguardi separatamente da questa attività di cui essa non è che il « *substratum* » e da cui trae tutta la sua realtà attuale; questa attività (alla quale essa non si oppone che per l'effetto di un riflesso contingente che non le conferisce alcuna realtà indipendente), per reazione (a motivo di questo stesso riflesso), far sí che sia, nelle condizioni particolari dell'esistenza fisica, il luogo di tutti i fenomeni sensibili (ed anche di altri fenomeni che non rientrano nei limiti di percezione dei nostri sensi), l'ambiente sostanziale e plastico di tutte le modificazioni corporee.

[41] È opportuno notare a questo proposito che gli organi del tatto sono ripartiti su tutta la superficie (esterna ed interna) del nostro organismo che si trova in contatto con l'ambiente atmosferico.

corporea (a tre dimensioni)[42], la quale spetterà solo al senso della vista; senonché l'esistenza attuale di questa estensione è già sottintesa da quella della forma, poiché quest'ultima ne condiziona la manifestazione, per lo meno nel mondo fisico[43].

D'altra parte, procedendo l'Aria dall'Etere, il suono è pure in essa percepibile. Poiché il movimento differenziato implica, come abbiamo già visto, la distinzione delle direzioni dello spazio, la funzione dell'Aria nella percezione del suono, a parte la sua qualità di ambiente in cui si amplificano le vibrazioni eteriche, consisterà principalmente nel farci riconoscere la direzione verso la quale questo suono si propaga rispetto alla situazione attuale del nostro corpo. Nell'organo fisiologico dell'udito, la parte connessa alla percezione della direzione (percezione che diventa effettivamente completa solo con la nozione dell'estensione a tre dimensioni) è costituita dai «canali semi-circolari», i quali sono proprio orientati secondo le tre dimensioni dello spazio fisico[44].

Infine, a prescindere dalle sue qualità sensibili, l'Aria è l'ambiente sostanziale donde procede il soffio vitale (*prâna*): per questo motivo le cinque fasi della respirazione e dell'assimilazione, che sono modalità o aspetti del soffio vitale, vengono nel loro insieme identificate a *Vâyu*: è questa la funzione particolare dell'A-

[42] Il contatto non può avvenire che tra due superfici (a causa della impenetrabilità della materia fisica, proprietà questa sulla quale ritorneremo in seguito), per cui la risultante percezione può dare luogo, in un modo immediato, solo alla nozione di superficie, in cui intervengono unicamente due dimensioni dell'estensione

[43] Dobbiamo fare questa restrizione per non limitare le indefinite possibilità delle combinazioni delle diverse condizioni contingenti d'esistenza, e in particolare di quelle dell'esistenza corporea, le quali si trovano riunite in un modo necessariamente costante solo nel dominio di questa speciale modalità.

[44] Ciò spiega perché è detto che le direzioni dello spazio sono le orecchie di *Vaishwânara*.

ria in relazione alla vita. Constatiamo dunque che, anche per questo elemento come per il precedente, abbiamo dovuto prendere in considerazione, come avevamo previsto, la totalità delle cinque condizioni dell'esistenza corporea e le loro reciproche relazioni; lo stesso sarà per ciascuno degli altri tre elementi procedenti dai due primi, e di cui dobbiamo ora occuparci.

(*la redazione del testo, purtroppo, non fu completata*)

PARTE TERZA

QUALCHE ERRORE

DEI MODERNI

DEL PRETESO « EMPIRISMO » DEGLI ANTICHI

Abbiamo già spiegato in diverse occasioni la differenza fondamentale che esiste tra la natura delle scienze degli antichi e quelle dei moderni, differenza che è la stessa che passa fra le scienze tradizionali e le scienze profane; ma questo è un argomento sul quale sono diffusi tanti errori che non è mai troppa l'insistenza con la quale ci si torna su.

Si sente così affermare spesso, come cosa da non lasciar dubbi, che la scienza degli antichi era puramente « empirica », il che, in fondo, equivale a dire che essa non era nemmeno una scienza nel vero senso del termine, ma soltanto una specie di conoscenza meramente pratica ed utilitaria.

E' invece facile constatare che le preoccupazioni di questo genere non hanno mai tenuto tanto posto quanto presso i moderni, e che, senza neppure risalire più lontano dell'antichità cosidetta « classica », tutto ciò che dipende dalla esperimentazione era considerato dagli antichi come incapace di costituire se non una conoscenza di grado molto inferiore.

Non ci pare molto evidente come tale constatazione possa conciliarsi con quello che affermano i moderni i quali, nello stesso tempo, non mancano quasi mai, in altre occasioni, di rimproverare agli antichi il loro disdegno per l'esperienza! La fonte

di questo errore, come di molti altri, è la concezione « evoluzionistica » o « progressista » per cui si vuole che ogni conoscenza abbia cominciato con l'essere ad uno stato rudimentale, a partire dal quale si sarebbe a poco a poco sviluppata ed elevata. In tal modo si postula una specie di grossolana semplicità primitiva che, naturalmente, non può essere oggetto di alcuna constatazione, e si pretende di far tutto partire dal basso, come se non fosse contraddittorio ammettere che il superiore possa aver origine dall'inferiore. Invero una concezione simile non è un semplice errore, ma costituisce propriamente una « contro-verità »; vogliamo dire con ciò che essa si situa esattamente agli antipodi della verità, per uno strano rovesciamento, caratteristico dello spirito moderno.

Al contrario, la verità è che vi è stata, dalle origini, una specie di degradazione o di « discesa » continua, procedente dalla spiritualità verso la materialità, vale a dire dal superiore all'inferiore, e manifestatasi in tutti i dominî dell'attività umana; da essa sono nate, in epoche abbastanza recenti, le scienze profane, separate da ogni principio trascendente e giustificate unicamente dalle applicazioni pratiche a cui danno luogo. E' questo, in fondo, tutto quel che interessa l'uomo moderno, il quale non si cura affatto della conoscenza pura, e che, quando parla degli antichi, come dicevamo prima, non fa che attribuir loro le sue proprie tendenze (1), perché non concepisce nemmeno che

[1] E' per un'illusione dello stesso genere che i moderni, poiché sono mossi da interessi soprattutto « economici », pretendono spiegare tutti gli avvenimenti storici riportandoli a cause di quest'ordine.

essi abbiano potuto averne di tutt'affatto differenti, non più di quanto concepisca che possono esistere delle scienze che abbiano tutt'altro oggetto e tutt'altro metodo di quelle che egli coltiva in modo esclusivo.

Conseguenza di questo errore è anche l'« empirismo » inteso nel senso in cui tale termine designa una teoria filosofica, l'idea cioè, anch'essa modernissima, che ogni conoscenza derivi interamente dall'esperienza, e più precisamente dall'esperienza sensibile; questo non è, del resto, in realtà. che uno dei modi di affermare che tutto viene dal basso.

E' chiaro che, se si esclude quest'idea preconcetta, non vi è alcuna ragione di supporre che il primo stato di ogni conoscenza abbia dovuto essere « empirico »; questo accostamento tra i due sensi della stessa parola non ha certamente niente di fortuito, e potremmo dire che è l'« empirismo » filosofico dei moderni che li porta ad attribuire agli antichi un « empirismo » di fatto. Quanto a noi, dobbiamo confessare che non siamo mai riusciti a capire nemmeno la possibilità di una tale concezione, talmente essa ci pare andar contro ad ogni evidenza: che vi siano conoscenze che non vengono affatto dai sensi è puramente e semplicemente una constatazione di fatto; ma i moderni, i quali tuttavia pretendono appoggiarsi esclusivamente sui fatti, fanno vista di non accorgersene e volentieri li negano quando essi non si accordino con le loro teorie. Insomma, l'esistenza di questa concezione prova semplicemente, in coloro che l'hanno emessa e in quelli che l'accettano, la scomparsa completa di certe facoltà d'ordine sopra-sensibile,

a cominciare naturalmente dalla intuizione intellettuale pura. Sparizione di tali facoltà quanto al loro esercizio effettivo, beninteso, poiché esse sussistono malgrado tutto allo stato latente in ogni essere umano; senonché questo stato di atrofia può raggiungere un tale grado di « solidità » che la loro manifestazione diviene completamente impossibile, ed è proprio questo che constatiamo presso la gran maggioranza dei nostri contemporanei.

Le scienze tali quali i moderni le concepiscono, vale a dire le scienze profane, non presuppongono effettivamente niente di più e nient'altro che una elaborazione razionale di dati sensibili; sono dunque esse ad essere veramente « empiriche » quanto al loro punto di partenza; e si potrebbe dire che i moderni confondono indebitamente l'origine di tutte le scienze con il punto di partenza di quelle a loro proprie. E tuttavia, anche in queste ultime, sussistono vestigia degradate o alterate di conoscenze antiche, la cui natura reale sfugge loro; intendiamo soprattutto parlare delle scienze matematiche, le cui nozioni essenziali non potrebbero essere tratte dalla esperienza sensibile. Gli sforzi di certi filosofi per spiegare « empiricamente » l'origine di tali nozioni sono talvolta d'una comicità irresistibile. Se qualcuno fosse tentato di protestare sentendoci parlare di riduzione e di alterazione, gli chiederemmo allora di paragonare per esempio la scienza tradizionale dei numeri con l'aritmetica profana: potrà così senza dubbio comprendere abbastanza facilmente quello che vogliamo intendere.

Del resto, la maggior parte delle scienze profane non deve realmente la sua origine che a dei bran-

delli o, si potrebbe dire, a dei residui di scienze tradizionali incomprese: altrove abbiamo citato come particolarmente caratteristico l'esempio della chimica, le cui origini non si trovano affatto nella alchimia vera, ma nella sua denaturazione operata dai « soffiatori », profani che, ignorando il vero senso dei simboli ermetici, se ne appropriarono assumendoli nella loro accezione grossolanamente letterale.

Abbiamo pure citato il caso dell'astronomia, la quale non rappresenta che l'aspetto materiale dell'antica astrologia isolato da tutto ciò che costituiva lo « spirito » di questa scienza, irrimediabilmente perduto per i moderni, i quali vanno ripetendo scioccamente che l'astronomia fu scoperta, in modo del tutto « empirico » dai « pastori caldei », senza nemmeno sospettare che il termine *Caldeo* era in realtà la denominazione di una casta sacerdotale! Gli esempi di questo genere si potrebbero moltiplicare a piacere, stabilendo, per esempio, un paragone tra le cosmogonie sacre e la teoria della « nebulosa » e altre ipotesi simili, o, ancora, in un altro ordine di idee, illustrando la degenerazione della medicina a partire dalla sua antica dignità di « arte sacerdotale », e via di questo passo. La conclusione sarebbe sempre la stessa: dei profani si sono impadroniti illegittimamente di frammenti di conoscenze di cui non potevano afferrare né il significato né l'efficacia, e ne hanno formato delle scienze cosidette indipendenti, che valgono esattamente quanto essi stessi valevano; la scienza moderna, nata in questo modo, non è dunque che la scienza degli ignoranti (Per una curiosa ironia delle

cose lo « scientismo » dei nostri tempi tiene soprattutto a proclamarsi « laico », senza accorgersi che in questo termine è insita, per l'appunto, la confessione esplicita di tale ignoranza).

Le scienze tradizionali, come sovente abbiamo detto, sono essenzialmente caratterizzate dal loro riallacciarsi ai principi trascendenti da cui esse dipendono strettamente a titolo di applicazioni più o meno contingenti, e questo è proprio tutto il contrario dell'« empirismo »; ma ai profani i principi necessariamente sfuggono, ed è per questa ragione che costoro, fossero pure degli studiosi moderni, non possono mai essere in fondo che degli « empirici ».

Da quando, in seguito alla degradazione a cui abbiamo fatto allusione, gli uomini non sono più tutti ugualmente qualificati per qualsiasi conoscenza, e cioè almeno a partire dall'inizio del Kali-Yuga (l'età del ferro della tradizione greco-romana), perché la loro scienza monca e falsata abbia potuto farsi prendere sul serio e presentarsi per quello che non è, fu necessario che la vera conoscenza scomparisse insieme con le organizzazioni iniziatiche che erano incaricate di conservarla e di trasmetterla; è precisamente questo che è successo nel mondo occidentale nel corso degli ultimi secoli.

Aggiungiamo ancora che dal modo con cui i moderni considerano le conoscenze degli antichi si vede apparire nettamente questa negazione di ogni elemento « sopra-umano » che costituisce il fondo dello spirito antitradizionale e che, tutto sommato, non è che una conseguenza dell'ignoranza

profana. Non solo si riduce tutto a proporzioni puramente umane, ma, conseguentemente a questo rovesciamento di ogni cosa che la concezione « evoluzionista » comporta, si giunge persino a porre all'origine qualcosa di « infra-umano »; e la cosa più grave è che, agli occhi dei nostri contemporanei, tutto ciò sembra essere completamente normale: tutte queste cose si è giunti a enunciarle come se non potessero nemmeno venire contestate, e a presentare come « fatti » le ipotesi meno fondate, e tutto ciò perché evidentemente non si ha nemmeno più l'idea che possa essere altrimenti. Il più grave è questo, diciamo, perché può far temere che, giunta a tal punto, la deviazione dello spirito moderno sia completamente irreparabile.

Queste considerazioni potranno anche aiutare a comprendere perché sia assolutamente vano cercare di stabilire un accordo o un qualsiasi accostamento tra le conoscenze tradizionali e le conoscenze profane, e perché le prime non abbiano da chiedere alle seconde una « conferma » di cui in se stesse non hanno affatto bisogno.

Se insistiamo, è perché sappiamo quanto questo modo di vedere sia diffuso oggigiorno in coloro che hanno qualche idea delle dottrine tradizionali, ma un'idea, se si può dire, « esteriore » e insufficiente sia a permettergli di penetrarne la natura profonda, sia a impedirgli di rimanere illusi dal prestigio ingannatario della scienza moderna e delle sue applicazioni pratiche. Costoro, mettendo in tal modo sullo stesso piano cose che non sono affatto comparabili, non solo perdono il proprio tempo e sprecano i loro sforzi, ma rischiano inoltre di

deviare essi stessi e far deviare gli altri verso ogni specie di falsa concezione; le molteplici varietà dell'« occultismo » stanno a mostrare che questo pericolo c'è ed è persin troppo reale.

LA SUPERSTIZIONE DELLA VITA

Fra le altre cose, gli Occidentali rimproverano spesso alle civiltà orientali il loro carattere di fissità e di stabilità, che appare loro come la negazione del progresso; che tale esso sia effettivamente noi lo riconosciamo volentieri. se non che, per vedere in questo carattere un difetto, bisogna credere nel progresso. Per noi, esso indica che tali civiltà partecipano dell'immutabilità dei princìpi sui quali si appoggiano. e in ciò si può vedere uno degli aspetti essenziali dell'idea di tradizione; se la civiltà moderna è invece eminentemente mutevole ciò accade proprio perchè essa manca di principio.

Non bisogna però credere che la stabilità di cui parliamo giunga al punto di escludere ogni modi-

ficazione, il che sarebbe esagerato; essa riduce invece la modificazione a non essere mai altro che un adattamento alle circostanze (1), adattamento che non ha nessuna influenza sui principi, e che anzi da questi può essere rigorosamente dedotto, per poco che si considerino non in se stessi ma in vista di una determinata applicazione: per questa ragione esistono, oltre alla metafisica, la quale è autosufficiente in quanto conoscenza dei princìpi, tutte le « scienze tradizionali » che abbracciano l'ordine delle esistenze contingenti, ivi comprese le istituzioni sociali. E nemmeno bisogna confondere l'immutabilità con l'immobilità; confusioni del genere sono frequenti negli Occidentali, perchè essi sono generalmente incapaci di distinguere la concezione dall'immaginazione, e perchè il loro spirito non può svincolarsi dalle rappresentazioni sensibili; ciò si nota nettamente in filosofi come Kant, i quali tuttavia non possono essere considerati dei « sensisti ». L'immutabile non è ciò che è contrario al cambiamento, ma ciò che gli è superiore, così come il « sopra-razionale » non è l'« irrazionale »; bisogna diffidare di questa tendenza a catalogare le cose per opposizioni e antitesi artificiali dovute a un'interpretazione semplicistica e sistematica, la quale deriva soprattutto dalla incapacità di andare ol-

(1) L'attuale previsto ritrarsi delle civiltà orientali, ed il fatto che la loro essenza spirituale diventi sempre più nascosta, di fronte all'invadenza antitradizionale di origine occidentale, è appunto un aspetto dell'adattamento a circostanze indubbiamente transitorie

tre e di risolvere i contrasti apparenti nell'unità armonica di una vera sintesi. Ciò non toglie che, almeno nell'attuale stato di cose, vi sia realmente una certa opposizione tra l'Oriente e l'Occidente, sia dal punto di vista in cui ci poniamo che da molti altri; la divergenza esiste, ma non si dimentichi che essa è unilaterale e non simmetrica, simile a quella d'un ramo che si separi dal tronco; è soltanto la civiltà occidentale che, procedendo nella direzione che ha continuato a seguire nel corso degli ultimi secoli, si è allontanata dalle civiltà orientali, tanto che tra l'una e le altre sembra non esserci più nessun elemento in comune, se così si può dire, nessun termine di paragone, nessun terreno favorevole ad un'intesa e a una conciliazione.

L'Occidentale, ma specialmente l'Occidentale moderno (è sempre di quest'ultimo che intendiamo parlare), appare essenzialmente mutevole e incostante, sommerso in un movimento continuo e in un'agitazione incessante senza che provi il minimo bisogno di uscirne; il suo stato è, insomma, quello di un essere che non riesce a trovare il suo equilibrio, ma, non riuscendovi, rifiuta di ammettere che la cosa sia in se stessa possibile o anche semplicemente auspicabile, giungendo al punto di trar vanto dalla sua impotenza. Questo cambiamento in cui è rinchiuso e nel quale si compiace, e dal quale non chiede di essere condotto a nessun punto d'arrivo perchè è giunto ad amarlo di per se stesso: ecco in fondo ciò che egli chiama « progresso », come se bastasse camminare, in una direzione qualsiasi, per esser si-

curi di andare in avanti; ma verso che cosa. egli non pensa nemmeno di domandarselo. E la dispersione nella molteplicità, che è la conseguenza inevitabile di questo cambiamento senza principio e senza scopo, ed anzi l'unica conseguenza che non sia possibile contestare, egli la chiama « arricchimento », un'altra parola che, per il grossolano materialismo dell'immagine che evoca, è ben tipica e rappresentativa della mentalità moderna.

Il bisogno di attività esteriore spinto a questo estremo, il gusto dello sforzo per lo sforzo, indipendentemente dai risultati che se ne possono ottenere, tutto ciò non è affatto naturale per l'uomo, o per lo meno per l'uomo normale, secondo l'idea che sempre e dovunque se n'era avuta; eppure per l'Occidentale è diventato in qualche modo naturale, forse per un effetto di quell'abitudine che Aristotele dice essere una seconda natura, ma soprattutto a causa dell'atrofia delle facoltà superiori dell'essere, che è necessariamente correlativa dello sviluppo intensivo degli elementi inferiori: soltanto chi non ha nessun mezzo per sfuggire all'agitazione può trovare in essa qualche soddisfazione, come solo chi ha un'intelligenza limitata all'attività razionale può trovare quest'ultima meravigliosa e sublime; per essere completamente a proprio agio in una sfera chiusa, qualunque essa sia, bisogna non concepire la possibilità che esista qualche cosa al di là. Le aspirazioni dell'Occidentale, unico tra tutti gli uomini (non parliamo dei selvaggi, riguardo ai quali è del resto difficile sapere qualcosa di sicuro), sono generalmente limitate strettamente al mondo sen-

sibile e ai suoi annessi, tra i quali comprendiamo tutto l'ordine sentimentale e buona parte dell'ordine razionale; ci sono certamente delle lodevoli eccezioni, ma in questa sede non possiamo tener conto che della mentalità generale e comune. quella cioè che è veramente caratteristica del luogo e dell'epoca.

Dobbiamo ancora notare, nello stesso ordine intellettuale, o piuttosto in ciò che ne rimane, uno strano fenomeno che non è se non un caso particolare del modo di pensare da noi ora descritto: la passione della ricerca intesa come fine a se stessa, senza nessuna preoccupazione di vederla diretta ad una soluzione qualsiasi; mentre gli altri uomini cercano per trovare e per sapere, l'Occidentale dei giorni nostri cerca per cercare: il detto del Vangelo *quaerite et invenietis* è per lui lettera morta in tutta la forza dell'espressione, poichè egli chiama precisamente « morto » tutto quello che è un risultato definitivo, e, al contrario. chiama « vivo » quel che non è altro che sterile agitazione. Il gusto morboso per la ricerca, vera « inquietudine mentale », senza un termine e senza via d'uscita, si manifesta in modo particolare nella filosofia moderna; la maggior parte di essa, infatti, non si presenta che come una serie di problemi del tutto artificiali i quali esistono soltanto perchè sono mal posti, e nascono e sussistono soltanto grazie ad equivoci accuratamente mantenuti; problemi insolubili in verità, dato il modo in cui sono formulati, ma che non si sente affatto il bisogno di risolvere, e tutta la loro ragion d'essere consiste nell'alimentare in-

definitamente controversie e discussioni che non approdano a nulla, e non devono approdare a nulla. Sostituire in tal modo la ricerca alla conoscenza (a questo proposito abbiamo già segnalato l'abuso, così significativo, delle « teorie della conoscenza ») significa rinunciare semplicemente all'oggetto proprio dell'intelligenza, e si comprenderà facilmente come in tali condizioni certuni siano arrivati a sopprimere la nozione stessa di verità, perchè la verità non può essere concepita altrimenti che come la meta da raggiungere, e costoro, nella loro ricerca, non vogliono affatto avere una meta; tutto ciò non può dunque avere nulla di intellettuale, anche prendendo l'intelligenza nel senso più esteso, e non nel più alto e più puro; se abbiamo potuto parlare di « passione della ricerca », il fatto è che si tratta proprio di un'invasione della sentimentalità in campi ai quali essa dovrebbe rimanere estranea. Beninteso, noi non protestiamo contro l'esistenza della sentimentalità, che è un fatto naturale, ma soltanto contro la sua estensione anormale e illegittima; bisoga essere capaci di mettere ogni cosa al suo posto e di lasciarvela, ma per far ciò occorre una comprensione d'ordine universale che manca al mondo occidentale, in cui il disordine è legge; denunciare il sentimentalismo non significa affatto negare la sentimentalità così come denunciare il razionalismo non significa negare la ragione: tanto il sentimentalismo quanto il razionalismo non sono altro che degli abusi, anche se possono apparire all'Occidente moderno come

i due termini di un'alternativa da cui è incapace di uscire.

Abbiamo già detto che il sentimento è estremamente vicino al mondo materiale: non è senza ragione che il linguaggio unisce strettamente il sensibile e il sentimentale, e benchè occorra evitare di giungere al punto di confonderli, essi non sono che due modalità di uno stesso e identico ordine di cose. La mentalità moderna è quasi unicamente rivolta verso l'esteriore, e cioè verso il mondo sensibile; il sentimento le appare come interiore ed essa sovente lo vuole opporre, sotto questo aspetto, alla sensazione; ma tutto ciò è molto relativo, e la verità è che la stessa « introspezione » dello psicologo non raggiunge altro che dei fenomeni, vale a dire delle modificazioni esteriori e superficiali dell'essere; di veramente interiore e profondo non c'è che la parte superiore dell'intelligenza. Questo sembrerà sorprendente a chi, come gli intuizionisti contemporanei, non conoscendo che la parte inferiore dell'intelligenza, rapprsentata dalle facoltà sensibili e dalla ragione in quanto si applica agli oggetti sensibili, la crede più esteriore del sentimento; ma, nei confronti dell'intellettualismo trascendente degli Orientali, razionalismo e intuizionismo stanno sullo stesso piano e si fermano entrambi alla parte esteriore dell'essere, a dispetto delle illusioni grazie alle quali l'una o l'altra di queste concezioni crede di afferrare qualcosa della sua natura intima.

In definitiva, in tutto ciò non si tratta mai di passare al di là delle cose sensibili; la differenza non consiste che nei procedimenti seguiti per rag-

giungerle, nel modo in cui si reputa opportuno prenderle in considerazione e nell'affermazione dell'importanza dell'uno o dell'altro dei loro diversi aspetti: si potrebbe dire che gli uni preferiscono insistere sull'aspetto « materia », gli altri sull'aspetto « vita ». Ed infatti sono questi i limiti da cui il pensiero occidentale non può liberarsi: i Greci erano incapaci di liberarsi dalla forma; i moderni sembrano soprattutto incapaci di svincolarsi dalla materia, e quando tentano di farlo non possono in ogni caso uscire dal dominio della vita. Tutte queste cose, tanto la vita quanto la materia, e più ancora che la forma, non sono altro che condizioni di esistenza particolari del mondo sensibile; sono dunque su un medesimo piano, come abbiamo detto poco fa. L'Occidentale moderno, salvo casi eccezionali, assume il mondo sensibile come unico oggetto di conoscenza; che preferisca rivolgere la sua attenzione all'una o all'altra delle condizioni di questo mondo, che lo studi da questo o da quel punto di vista, percorrendolo in un senso o in un'altro, il campo in cui si esercita la sua attività mentale rimane sempre invariabilmente lo stesso; pur se esso pare estendersi di più o di meno, l'allargamento è sempre assai limitato, quando non si tratti addirittura di un'illusione pura e semplice.

D'altra parte ci sono, allo stesso livello del mondo sensibile, diversi prolungamenti che appartengono ancora allo stesso grado dell'esistenza universale; a seconda che si consideri l'una o l'altra delle condizioni che definiscono tale mondo si potrà raggiungere talvolta l'uno e talvolta l'altro

di questi prolungamenti, e ciò nondimeno ci si troverà sempre rinchiusi in un dominio speciale e determinato. Ad esempio, quando Bergson dice che l'intelligenza ha come oggetto la materia, egli ha il torto di chiamare intelligenza ciò di cui vuol parlare, e lo fa perchè gli è sconosciuto quello che è veramente intellettuale; ma in fondo avrebbe ragione se con questa denominazione errata intendesse parlare soltanto della parte più bassa dell'intelligenza, o, più precisamente, dell'uso che comunemente se ne fa nell'Occidente attuale. Quanto a lui, ciò che gli interessa essenzialmente è la vita: è ben noto il posto che occupa nelle sue teorie lo « slancio vitale », e il significato che egli dà a ciò che chiama la percezione della « durata pura »; senonchè la vita, qualunque sia il « valore » che le si attribuisce, è indissolubilmente legata alla materia, ed è sempre il medesimo mondo che viene considerato seguendo, a seconda dei casi, o una concezione « organicista » e « vitalista », ovvero una concezione « meccanicista ». Quando però nella costituzione di questo mondo si dà la preponderanza all'elemento vitale sull'elemento materiale è naturale che il sentimento abbia la meglio sulla cosiddetta intelligenza; gli intuizionisti con la loro « *torsion d'esprit* » e i pragmatisti con la loro « esperienza interiore » fanno semplicemente appello alle potenze oscure dell'istinto e del sentimento, che essi scambiano per il fondo stesso dell'essere, e quando portano alle estreme conseguenze il loro pensiero, o piuttosto la loro tendenza, essi arrivano, alla fine, come William James, a proclamare la

supremazia del « subcosciente », attraverso la più incredibile sovversione dell'ordine naturale che la storia delle idee abbia mai dovuto registrare (1).

La vita, considerata in se stessa, è sempre cambiamento, modificazione incessante; è dunque comprensibile che eserciti un fascino così grande sulla mentalità propria della civiltà moderna, il cui carattere più notevole è appunto il cambiamento, del che è facile accorgersi a prima vista, anche limitandosi ad un esame del tutto superficiale. Quando ci si trova in tal modo rinchiusi nella vita e nelle concezioni che a questa direttamente si riferiscono, non si può conoscere nulla di ciò che sfugge al cambiamento, nulla dell'ordine trascendente ed immutabile, che è quello dei principi universali; non è dunque più possibile nessuna conoscenza metafisica, e siamo ricondotti sempre, inevitabilmente, a questa constatazione, conseguenza ineluttabile di ciascuna delle caratteristiche dell'Occidente attuale. Parliamo di cambiamento, più che di movimento, perchè il primo di questi due termini è più esteso del secondo: il movimento non è che la modalità fisica, o meglio meccanica, del cambiamento, e vi sono delle concezioni che tengono conto di altre modalità che a questa non si possono ricondurre, alle quali

(1) Si può osservare che, da quando l'Autore scrisse queste pagine quasi quarant'anni or sono, tale sovversione ha continuato a procedere a grandi passi, con la tendenza « post-materialista » ad aprire sempre più le porte al subcosciente ed all'infra-umano, come si può constatare ad esempio nelle più recenti forme di « scienze psichiche ».

riservano il carattere più propriamente « vitale », escludendo il movimento nel senso ordinario, inteso cioè come semplice cambiamento di posizione. Anche in questo caso non bisogna esagerare certe opposizioni che appaiono tali soltanto da un punto di vista più o meno ristretto: una teoria « meccanicistica » è, per definizione, una teoria che pretende spiegare tutto per mezzo della materia e del movimento; ma, attribuendo all'idea di vita tutta l'estensione di cui essa è suscettibile, si potrebbe far rientrare in essa anche il movimento, e allora ci si accorgerebbe che le due teorie che si professano antagoniste ed opposte sono in fondo molto più simili di quanto non vogliano ammettere i loro rispettivi fautori (1): di diverso non c'è che una maggiore o minore ristrettezza di vedute da una parte o dall'altra.

Ad ogni modo, una concezione che si presenti come una « filosofia della vita » è necessariamente, e proprio per questo, una « filosofia del divenire »; intendiamo dire che essa è rinchiusa nel divenire e non può uscirne (divenire e cambiamento essendo sinonimi), il che la porta a situare in essa tutta la realtà e a negare che possa esistere qualcos'altro al di fuori o al di là, in quanto la mentalità sistematica è cosiffatta che immagina di includere la totalità dell'Universo nelle proprie formule; ed ecco ancora un'altra negazione formale della metafisica. Tale è, in particolare, l'evoluzio-

(1) In un'altra occasione abbiamo fatto un'osservazione analoga a proposito delle due varietà di « monismo », l'una spiritualista e l'altra materialista.

nismo in tutte le sue forme, dalle concezioni più « meccanicistiche », ivi compreso il grossolano « trasformismo », fino alle teorie de genere di quelle di Bergson; in esse non può trovar posto che il divenire, e per di più, a dire il vero, del divenire non è presa in considerazione che una porzione più o meno limitata. L'evoluzione, in definitiva, non è altro che il cambiamento, con in più un'illusione sul suo significato e la sua natura; fatta astrazione delle complicazioni, evoluzione e progresso sono la medesima cosa, ma oggi si preferisce sovente la prima di queste due parole perchè ha un aspetto più « scientifico ». L'evoluzionismo è come il prodotto delle due grandi superstizioni moderne, quella della scienza e quella della vita, e ciò che ne ha provocato il successo è precisamente il fatto che razionalismo e sentimentalismo vi trovano tutti e due la loro soddisfazione; e le proporzioni variabili in cui queste due tendenze a volta a volta si combinano hanno una grande importanza nel determinare la varietà delle forme che assume tale teoria. Gli evoluzionisti mettono il cambiamento dappertutto, perfino in Dio, quando arrivano ad ammetterlo: così Bergson si rappresenta Dio come « un centro da cui scaturirebbero i mondi, e che non è una *cosa,* ma uno scaturire continuo »; ed aggiunge espressamente: « Dio, così definito, non ha fatto assolutamente nulla; egli è vita incessante, azione, libertà » (1). Ecco dunque ancora quelle

(1) *L'Evolution créatrice,* pag. 270.

idee di vita e di azione che perseguitano i nostri contemporanei, e che ritroviamo qui in un campo che vorrebbe essere speculativo; in realtà si tratta della soppressione della speculazione a vantaggio dell'azione, che tutto invade ed assorbe.

Questa concezione di un Dio in divenire, immanente e non trascendente, ed anche quella (che praticamente è la stessa cosa) di una verità che « si fa », che non è altro che una specie di limite ideale senza nulla di attualmente realizzato, non sono affatto eccezionali nel pensiero moderno; i pragmatisti, i quali hanno adottato l'idea di un Dio limitato per motivi soprattutto « moralistici », non sono stati i primi ad inventarla, dal momento che ciò che è pensato come suscettibile di evoluzione deve per forza essere concepito come limitato. Il pragmatismo, come indica la sua stessa denominazione, si presenta prima di tutto come una « filosofia dell'azione »; il suo postulato, ammesso più o meno esplicitamente, è che l'uomo non ha altri bisogni oltre a quelli di ordine pratico, i quali sono insieme materiali e sentimentali: è l'abolizione dell'intellettualità; ma se così è, perchè voler ancora costruire delle teorie? E' questo un punto che non si capisce molto bene; se il pragmatismo, come lo scetticismo, dal quale non differisce che sotto l'aspetto dell'azione, volesse essere coerente con se stesso, dovrebbe limitarsi ad una semplice attitudine mentale, alla quale non può nemmeno tentare di dare logicamente una giustificazione senza smentirsi; ma senza dubbio è ben difficile mantenersi in una tale riserva. Per quanto decaduto possa essere dal punto

di vista intellettuale, l'uomo non può impedire a se stesso di ragionare, non foss'altro che per negare la ragione; d'altronde, i pragmatisti non la negano come fanno gli scettici, ma vogliono ridurla ad un uso puramente pratico; venendo dopo coloro che vollero ridurre tutta l'intelligenza alla ragione senza però rifiutare a quest'ultima un uso teorico, essi si trovano su uno scalino ancora più basso nella discesa. C'è addirittura un punto riguardo al quale la negazione dei pragmatisti va ancor più lontano di quella degli scettici puri: questi ultimi non contestano che la verità esista al di fuori di noi, contestano soltanto che noi possiamo raggiungerla; invece i pragmatisti, ad imitazione di qualche sofista greco (che però probabilmente non si prendeva sul serio), giungono al punto di sopprimere la verità stessa.

Vita e azione sono strettamente solidali, il dominio dell'una è anche quello dell'altra, ed è in questo campo ristretto che tutta la civiltà occidentale si mantiene, oggi più che mai. Altrove abbiamo detto come gli Orientali considerino limitate l'azione e le sue conseguenze, e come oppongano, sotto questo aspetto, la conoscenza all'azione: la teoria estremo-orientale del « non agire », la teoria indù della « liberazione », sono cose inaccessibili alla mentalità occidentale ordinaria, la quale non riesce a concepire che si possa pensare di liberarsi dall'azione e, a maggior ragione, che sia effettivamente possibile riuscirci. Per di più, di solito l'azione non è presa in considerazione che nelle sue forme più esteriori, quelle che corrispondono al movimento fisico: da ciò deriva

quel crescente bisogno di velocità, quella trepidazione febbrile che sono così peculiari della vita contemporanea; e agire per il piacere di agire non può avere altro nome che agitazione, perchè anche nell'azione vi sono certi gradi da osservare e certe distinzioni da fare. Non vi sarebbe niente di più facile che mostrare quanto tutto questo sia incompatibile con la riflessione e la concentrazione, cioè con i mezzi essenziali di ogni vera conoscenza; si tratta veramente del trionfo della dispersione nell'esteriorizzazione più completa che si possa immaginare; si tratta della rovina definitiva di quel poco di intellettualità che ancora poteva sussistere, se nulla interviene a reagire in tempo contro tali funeste tendenze.

Fortunatamente l'eccesso del male può provocare una reazione, e i pericoli, anche fisici, che sono inerenti ad uno sviluppo così anormale possono finire con l'ispirare una salutare paura; del resto per il fatto stesso che, nonostante le apparenze, il dominio dell'azione non comporta che possibilità molto limitate, non è possibile che questo sviluppo continui indefinitamente, e, per forza di cose, presto o tardi si imporrà un cambiamento di direzione. Ma per il momento non dobbiamo prendere in considerazione le possibilità di un avvenire forse ancora lontano; quel che dobbiamo esaminare è lo stato attuale dell'Occidente, e tutto quello che di esso vediamo conferma senza alcun dubbio che progresso materiale e decadenza intellettuale vanno di pari passo; non vogliamo stabilire quale dei due è la causa e quale è l'effetto, tanto più che in fondo si tratta di un insieme

complesso nel quale le relazioni dei diversi elementi sono talvolta reciproche e alterne. Senza cercare di risalire alle origini del mondo moderno e al modo in cui la sua mentalità specifica ha potuto costituirsi, il che sarebbe necessario per risolvere completamente la questione, possiamo dire questo: perchè l'importanza del progresso materiale potesse giungere ad oltrepassare certi limiti, furono necessarie anzitutto una certa sottovalutazione e una certa diminuzione dell'intellettualità; cominciato questo movimento, dato che la preoccupazione del progresso materiale assorbiva pressochè tutte le facoltà dell'uomo, l'intellettualità andò gradualmente indebolendosi fino al punto in cui la vediamo al giorno d'oggi, e, per quanto ciò possa indubbiamente sembrare difficile, forse si indebolirà ancora di più. D'altra parte, l'espansione della sentimentalità non è affatto incompatibile con il progresso materiale, dal momento che si tratta, in fondo, di cose che sono pressochè del medesimo ordine; ci scusiamo di tornare così sovente su questo punto, ma è indispensabile se si vuol capire quel che succede attorno a noi. Questa espansione della sentimentalità, la quale avviene in correlazione con la regressione dell'intellettualità, è tanto più eccessiva e disordinata in quanto non incontra nulla che possa contenerla e dirigerla efficacemente; nè questo compito potrebbe essere svolto dallo « scientismo »: quest'ultimo, infatti, come abbiamo visto, è lungi dall'essere indenne dal contagio sentimentale ed è caratterizzato soltanto più da una falsa apparenza di intellettualità.

Uno dei sintomi più notevoli della preminenza assunta dal sentimentalismo è ciò che noi chiamiamo « moralismo », cioè la tendenza evidente a ricondurre ogni cosa a preoccupazioni di ordine morale, o, quanto meno, a subordinarvi tutto il resto, e particolarmente ciò che viene considerato come appartenente alla sfera dell'intelligenza. La morale, di per sè, è cosa essenzialmente sentimentale; essa rappresenta un punto di vista quanto mai relativo e contingente, il quale, del resto, è sempre stato proprio dell'Occidente: ma il « moralismo » propriamente detto è un'esagerazione di tale punto di vista verificatasi a un'epoca assai recente. La morale, qualunque sia la base che le viene data e qualunque importanza le venga attribuita, non è e non può essere che una regola d'azione; è evidente che essa deve avere un'importanza capitale per uomini che non si interessano di nient'altro che dell'azione; essi sono tanto più portati a rivolgere la loro attenzione alla morale in quanto le considerazioni di quest'ordine possono dare l'illusione del pensiero in un periodo di decadenza intellettuale: è questa la ragione della nascita del « moralismo ».

Un fenomeno analogo era già avvenuto verso la fine della civiltà greca, ma senza raggiungere, a quanto pare, le proporzioni che ha assunto nella nostra epoca; infatti, a partire da Kant quasi tutta la filosofia è compenetrata di « moralismo », il che equivale a dire che essa concede la priorità alla pratica sulla speculazione, e per di più tale pratica è concepita in modo del tutto speciale; questa tendenza giunge al suo completo sviluppo con le

filosofie della vita e dell'azione di cui abbiamo parlato. D'altra parte, abbiamo richiamato l'attenzione sull'ossessione. presente persino nei materialisti più dichiarati, della cosiddetta « morale scientifica », che rappresenta esattamente la stessa tendenza; la si chiami scientifica o filosofica. secondo i gusti di ognuno, essa non è altro che espressione del sentimentalismo, espressione che non ha nemmeno il pregio di variare in modo sensibile. C'è infatti da notare una cosa curiosa: in un determinato ambiente le concezioni morali, anche se pretendono di essere fondate su considerazioni differenti e talvolta contrarie. si somigliano tutte in modo straordinario; questo fatto indica chiaramente il carattere artificiale di queste teorie, con le quali ognuno si sforza di giustificare dette regole pratiche che sono, invariabilmente, quelle che per solito si possono osservare intorno a lui. Insomma. tali teorie rappresentano semplicemente le preferenze particolari di coloro che le formulano o che le adottano; e sovente non è nemmeno estraneo un certo interesse di partito: basta, a provarlo, il modo con cui la « morale laica » (scientifica o filosofica, poco importa) è messa in opposizione alla morale religiosa. Del resto, poichè il punto di vista morale ha una ragion d'essere esclusivamente sociale. la intrusione della politica in un simile campo non è per nulla sorprendente; forse è persino meno urtante che l'utilizzazione, per fini analoghi, di teorie che si pretendono puramente scientifiche; e, dopo tutto. la stessa mentalità « scientista » non è forse stata creata per servire gli interessi di una

determinata politica? Dubitiamo seriamente che la maggior parte degli assertori dell'evoluzionismo siano liberi da ogni secondo fine di questo genere. Tanto per dare un altro esempio, la cosiddetta « scienza delle religioni » assomiglia molto di più a uno strumento di polemica che a una scienza seria: sono questi alcuni dei casi, ai quali abbiamo già fatto allusione, in cui il razionalismo è soprattutto una maschera del sentimentalismo.

E non soltanto negli « scientisti » e nei filosofi si può notare l'intrusione del « moralismo »; a questo proposito c'è anche da considerare la degenerazione dell'idea religiosa quale si può osservare nelle innumerevoli sette che hanno avuto origine dal protestantesimo. Esse sono le sole forme religiose specificamente moderne, e sono caratterizzate da una riduzione progressiva dell'elemento dottrinale a vantaggio dell'elemento morale o sentimentale; questo fenomeno è un caso particolare della diminuzione generale dell'intellettualità, e non a caso l'epoca della Riforma coincide con quella del Rinascimento, cioè precisamente con l'inizio dell'evo moderno. In certe derivazioni del protestantesimo attuale la dottrina ha finito con il dissolversi completamente, e poichè nello stesso tempo il culto si è ridotto a quasi nulla, l'elemento morale è l'unico che in definitiva continui a sussistere: il « protestantesimo liberale » non è più nient'altro che un « moralismo » ad etichetta religiosa; che sia una religione nel vero senso della parola non è più possibile dirlo, dal momento che dei tre elementi che sono compresi nella definizione di religione, non ne rimane che

uno solo. A queste condizioni estreme si tratta piuttosto di una specie di pensiero filosofico speciale; d'altronde, i suoi rappresentanti se la intendono generalmente abbastanza bene con gli assertori della « morale laica », detta anche « indipendente »; e càpita anche talvolta che solidarizzino con essi apertamente, il che dimostra che sono coscienti delle proprie affinità reali. Per designare cose di questo genere usiamo volentieri la parola « pseudo-religione »; ed applichiamo lo stesso termine anche a tutte le sette « neospiritualiste », che nascono e prosperano soprattutto nei paesi protestanti, perchè il « neospiritualismo » e il « protestantesimo liberale » procedono dalle stesse tendenze e dalla stessa mentalità; alla religione viene sostituito, mediante la soppressione dell'elemento intellettuale (o la sua assenza, se si tratta di nuove creazioni), la religiosità, cioè una semplice aspirazione sentimentale, più o meno vaga e inconsistente; e tale religiosità sta alla religione più o meno come l'ombra sta al corpo. E' questo il caso dell'« esperienza religiosa » di William James (complicata dal richiamo al « subcosciente »), ed anche della « vita interiore », nel senso che le hanno attribuito i modernisti, poichè il modernismo non è stato altro che un tentativo di introdurre nello stesso cattolicesimo la mentalità di cui stiamo parlando; tale tentativo si spezzò contro la forza dello spirito tradizionale di cui, a quanto pare, il cattolicesimo è nell'Occidente moderno l'unico rifugio, a parte eccezioni individuali che possono sempre esistere al di fuori di ogni organizzazione.

E' presso i popoli anglosassoni che il « moralismo » imperversa con la massima intensità, ed è pure presso i popoli anglosassoni che il gusto dell'azione si afferma nelle forme più estreme e brutali; come abbiamo detto, questi due fenomeni sono strettamente legati. Vi è una singolare ironia nella concezione corrente che rappresenta gli Inglesi come un popolo essenzialmente attaccato alla tradizione; chi pensa in questo modo confonde semplicemente la tradizione con il costume (1). Veramente straordinaria è la facilità con cui si abusa di certe parole: c'è gente che è giunta a chiamare « tradizioni » degli usi popolari o addirittura delle abitudini di origine recentissima, senza nessun valore e senza significato; quanto a noi, ci rifiutiamo di chiamare con questo nome ciò che è soltanto un rispetto più o meno meccanico per certe forme esteriori che talvolta non sono più nient'altro che « superstizioni » nel senso etimologico della parola; la vera tradizione è nello spirito di un popolo, di una razza o di una civiltà, ed ha ragioni d'essere ben altrimenti profonde. In realtà, la mentalità anglosassone è almeno altrettanto antitradizionale quanto la mentalità francese e quella tedesca; forse lo è in modo un po' diverso, poichè in Germania, e in una certa misura anche in Francia, predomina piuttosto la tendenza « scientista »; ma poco importa che ad avere la prevalenza sia il « moralismo » o lo « scientismo », poichè, lo ripe-

(1) Cfr. R. Guénon, « *La coutume contre la tradition* », in *Initiation et Réalisation spirituelle*, Cap. IV

tiamo ancora una volta, una separazione completa tra queste due tendenze sarebbe del tutto artificiale: esse rappresentano le due facce della mentalità moderna e si ritrovano, in proporzioni diverse, presso tutti i popoli occidentali.

Sembra che oggigiorno prevalga la tendenza « moralista », mentre la dominazione dello « scientismo » era più accentuata fino a pochi anni fa; senonchè ciò che l'una guadagna non va necessariamente perduto per l'altra, dal momento che esse sono perfettamente conciliabili e che, a dispetto di tutte le fluttuazioni, la mentalità comune le associa abbastanza strettamente: in essa c'è posto per tutti gli idoli di cui abbiamo già parlato. Si tratta soltanto di una specie di cristallizzazione di elementi diversi che adesso si opera di preferenza prendendo per centro l'idea di « vita » e quel che ad essa si riferisce, come si operava nel XIX Secolo attorno all'idea di « scienza » e nel XVIII attorno a quella di « ragione »; parliamo di idee, ma sarebbe più giusto parlare semplicemente di parole, poichè in questi casi quello che si manifesta in tutta la sua ampiezza è appunto il fascino delle parole. Ciò che viene generalmente chiamato « ideologia », con una sfumatura peggiorativa da parte di coloro che non se ne lasciano ingannare (nonostante tutto se ne incontra ancora qualcuno), non è propriamente altro che verbalismo; a questo proposito possiamo riprendere il termine « superstizione », nel senso etimologico al quale avevamo fatto allusione, il quale designa una cosa che sopravvive a se stessa anche quando ha per-

duto la sua vera ragion d'essere. In effetti, l'unica ragion d'essere delle parole è di esprimere delle idee; attribuire un valore alle parole in se stesse, indipendentemente dalle idee, non mettere nemmeno un'idea sotto le parole e lasciarsi influenzare dalla loro pura sonorità, questa è veramente superstizione. Il « nominalismo », ai suoi diversi gradi, è l'espressione filosofica di questa negazione dell'idea, a cui pretende sostituire la parola o l'immagine; confondendo la concezione con la rappresentazione sensibile, esso non lascia sussistere veramente più nulla della prima, e, in una forma o in un'altra, è estremamente diffuso nella filosofia moderna, mentre in altri tempi non era che un'eccezione. Tutto ciò è molto significativo, ma resta da aggiungere che il nominalismo è quasi sempre solidale con l'empirismo, cioè con la tendenza a ricondurre all'esperienza, e più particolarmente all'esperienza sensibile, l'origine e il termine di ogni conoscenza: negazione di tutto ciò che è veramente intellettuale, ecco quel che ritroviamo sempre, quale elemento comune, in fondo a tutte queste tendenze e a tutte queste opinioni; tale è la radice di ogni deformazione mentale, e questa negazione è il presupposto implicito e necessario di tutto ciò che contribuisce a falsare le concezioni dell'Occidente moderno.

Finora abbiamo soprattutto presentato un quadro d'insieme dello stato attuale del mondo occidentale prendendolo in esame dal punto di vista mentale; di qui bisogna incominciare, poichè da questo dipende tutto il resto, e nessun cambiamento può essere importante e duraturo se non

riguarda anzitutto la mentalità generale. Chi sostiene il contrario è ancora vittima di un'illusione moderna: vedendo soltanto le manifestazioni esteriori, egli confonde le cause con gli effetti e crede volentieri che ciò che non vede non esista; il cosiddetto « materialismo storico », cioè la tendenza a ridurre tutto ai fatti economici, è un notevole esempio di tale illusione. Siamo giunti a un punto tale che i fatti di quest'ordine hanno effettivamente acquistato, nella storia contemporanea, una importanza che non avevano mai avuto nel passato; tuttavia la loro parte non è e non potrà mai essere esclusiva. Del resto, non ci si lasci ingannare: i « dirigenti », conosciuti o sconosciuti, sanno bene che per agire efficacemente hanno anzitutto bisogno di creare e di alimentare delle correnti di idee o di pseudo-idee, e non mancano di agire in conseguenza; anche quando queste correnti sono puramente negative, sono pur sempre di natura mentale, ed è nella mentalità degli uomini che deve dapprima germogliare ciò che in seguito si realizzerà all'esterno; anche quando si tratta di abolire l'intellettualità, bisogna in primo luogo convincere gli uomini della sua inesistenza e volgere la loro attività in un'altra direzione.

Noi non siamo però di quelli che pretendono che le idee conducano il mondo direttamente; anche questa è una formula di cui si è troppo abusato, e la maggior parte di coloro che la usano non sanno affatto che cosa sia un'idea, quando non la confondano completamente con la parola. In altri termini, sovente essi non sono altro che

degli « ideologisti », ed i peggiori sognatori « moralisti » appartengono precisamente a questa categoria: in nome delle chimere che essi chiamano « diritto » e « giustizia », e che non hanno niente a che vedere con le vere idee, essi hanno esercitato nei recenti avvenimenti un'influenza troppo nefasta e le cui conseguenze si fanno sentire troppo pesantemente perchè sia necessario insistere su quel che vogliamo dire. Ma in simili casi non ci sono solamente degli ingenui: come sempre, ci sono anche quelli che li conducono a loro insaputa, li sfruttano, e se ne servono in vista di interessi molto più positivi.

Comunque stiano le cose, siamo tentati di ripeterlo ancora, quel che importa prima di tutto è di saper mettere ogni cosa al suo vero posto: l'idea pura non ha nessun rapporto immediato con la sfera dell'azione e non può avere sulle cose esteriori l'influenza diretta che esercita il sentimento; tuttavia essa ne è il principio, ciò da cui tutto deve incominciare se non si vuole che sia privo di ogni solida base. Il sentimento, se non è guidato e controllato dall'idea, non genera altro che errore, disordine e oscurità; non si tratta di abolire il sentimento, ma di mantenerlo nei suoi limiti legittimi, e questo vale anche per tutte le altre contingenze. La restaurazione di una intellettualità vera, non foss'altro che in una *élite* ristretta, per lo meno all'inizio, ci pare l'unico mezzo per metter fine alla confusione mentale che regna in Occidente. Solo in questo modo si possono dissipare tante vane illusioni che ingombrano la mente dei nostri contemporanei, tante supersti-

zioni ben più ridicole e prive di fondamento di tutte quelle che vengono derise ad ogni occasione dalle persone che vogliono passare per « illuminate »; e soltanto così si potrà trovare una base per un'intesa con i popoli orientali. Infatti, tutto ciò che abbiamo detto rappresenta fedelmente. non solo il nostro proprio pensiero che di per sè non ha nessuna importanza, ma, cosa ben più degna di considerazione, il giudizio dell'Oriente nei riguardi dell'Occidente, quando consente ad occuparsene in altro modo che opponendo alla sua azione invadente quella resistenza del tutto passiva che l'Occidente non può comprendere perchè comporta una potenza interiore di cui esso non ha l'equivalente, e contro cui nessuna forza bruta potrebbe prevalere. Questa potenza è al di là della vita, è superiore all'azione e a tutto ciò che è passeggero, è estranea al tempo ed è come una partecipazione all'immutabilità suprema; se l'Orientale può subire pazientemente la dominazione materiale dell'Occidente, è perchè conosce la relatività delle cose transitorie, e perchè porta, nel più profondo del suo essere, la coscienza dell'eternità (1).

(1) Allo scopo di prevenire delle obiezioni che potrebbero avere oggi una parvenza di verità, notiamo che queste osservazioni si riferiscono agli Orientali in quanto tali, e che quindi non sono applicabili a coloro che hanno cessato di esserlo per diventare degli « occidentalizzati », e nella misura in cui lo sono diventati. Naturalmente, ciò non toglie nulla alla validità delle spiegazioni dell'Autore sulla natura delle civiltà orientali e dei loro rappresentanti, e del resto nel seguito del volume egli chiarisce espressamente questo punto.

LA SUPERSTIZIONE DEL « VALORE »

In alcuni nostri scritti abbiamo denunciato un certo numero di « superstizioni » specificamente moderne che si fondano in definitiva sul prestigio attribuito a una parola, prestigio che è tanto maggiore quanto piú l'idea da essa evocata è vaga e inconsistente. L'influenza esercitata da pure e semplici parole, indipendentemente da quel che esse esprimono o dovrebbero esprimere, non è infatti mai stata cosí grande come alla nostra epoca; essa corrisponde invero ad una caricatura della potenza inerente alle formule rituali; e coloro che sono i piú accaniti nel negarle sono anche, per una singolare nemesi, i primi a lasciarsi sedurre da qualcosa che è in fondo una sorta di parodia profana. Va da sé che la potenza delle formule e delle parole non è dello stesso ordine: quella delle formule rituali si basa essenzialmente sulla « scienza sacra » ed è qualcosa di effettivo che s'esercita realmente nei piú diversi domini a seconda degli effetti che si vogliono ottenere; al contrario, quella della loro contraffazione profana non è suscettibile, in modo diretto perlomeno, che d'una azione puramente « psicologica » e soprattutto sentimen-

tale, cioè dipendente dal piú illusorio dei domini. Ma non si deve pensare che una simile azione sia inoffensiva; anzi, queste illusioni « soggettive », per quanto insignificanti possano essere in se stesse, presentano nondimeno conseguenze reali nell'attività umana nel suo insieme; e, soprattutto, contribuiscono grandemente a distruggere ogni forma di vera intellettualità, il che, del resto, è probabilmente la principale funzione loro assegnata nel « piano » della sovversione moderna.

Le superstizioni di cui parliamo variano in una certa misura continuamente, perché anche per queste, come per tutto alla nostra epoca, v'è una specie di « moda »; ma non vogliamo tuttavia affermare che, quando nasce una nuova superstizione, essa sostituisca subito e completamente le precedenti, dacché è facile constatarne la coesistenza nella mentalità contemporanea; ma è sempre la piú recente ad occupare un posto predominante e a relegare in secondo piano le altre. Possiamo cosí ad esempio dire che vi fu per prima la superstizione della « ragione », che raggiunse il suo apogeo verso la fine del XVIII sec.; poi quella della « scienza » e del « progresso », aventi del resto stretti legami con la precedente, che caratterizzarono il XIX secolo. Venendo ad un'epoca a noi piú vicina, fece la sua comparsa la superstizione della « vita », la quale ebbe il suo punto culminante nei primi anni del nostro secolo. Poiché tutto cambia con una velocità sempre piú crescente, queste superstizioni, come le teorie scientifiche e filosofiche alle quali sono in un certo modo connesse, vanno « logorandosi » sempre piú rapidamente; per cui v'è da segnalare la nascita di un'altra nuova superstizione, quella del « valore », sorta apparentemente da qualche anno, e che tende già a soppiantare quelle che l'hanno preceduta.

Non v'è certo in noi la tendenza ad esagerare l'importanza della filosofia, e specialmente di quella mo-

derna, perché, pur riconoscendo che può essere uno dei fattori che agiscono sulla mentalità moderna, pensiamo che sia lungi dall'essere il piú importante e che, nella sua forma « sistematica », rappresenti piuttosto un effetto che una causa; ma proprio per questo motivo, essa esprime in modo piú preciso ciò che esisteva già allo stato latente in tale mentalità, e di conseguenza non fa che mettere in evidenza, un po' come una lente d'ingrandimento, cose che altrimenti sarebbero sfuggite all'attenzione dell'osservatore o che perlomeno sarebbe stato piú difficile individuare. Per comprendere meglio di che cosa si tratta, sarà bene ricordare anzitutto le tappe, da noi già indicate altrove, dello scadimento graduale delle concezioni filosofiche moderne. Per prima, si ebbe una riduzione tutte le cose all'« umano » e al « razionale »; quindi una limitazione sempre piú stretta del senso dato al « razionale » stesso, di cui si finí per scorgere soltanto le funzioni piú basse; infine, una discesa nell'« infrarazionale » con il cosiddetto « intuizionismo » e le diverse teorie ad esso piú o meno apparentate. I « razionalisti » acconsentivano ancora a parlare di « verità », anche se per loro non poteva trattarsi invero che d'una verità molto relativa; gli « intuizionisti » hanno voluto sostituire il « vero » con il « reale », termini che potrebbero in un certo modo equivalersi se le parole venissero prese nel loro senso normale, cosa che di fatto è ben lungi dal verificarsi; infatti si è prodotta una strana deformazione per cui, nell'uso corrente, la parola « realtà » ha finito con il designare esclusivamente le cose d'ordine sensibile, cioè precisamente quelle che hanno soltanto il minimo grado di realtà. In seguito i « pragmatisti » hanno preteso di ignorare del tutto la verità e di sopprimerla in qualche modo sostituendola con l'« utilità »; si è avuta cosí propriamente una caduta nel « soggettivo », poiché è evidente che l'utilità d'una cosa non è affatto

una qualità inerente alla cosa stessa, ma dipende interamente da colui che la considera e ne fa l'oggetto di una specie di apprezzamento individuale, senza interessarsi minimamente di quel che è la cosa al di fuori di questo apprezzamento, cioè, in fondo, della sua realtà effettiva: sarebbe ben difficile spingersi oltre nella negazione di ogni intellettualità.

Gli « intuizionisti » e i « pragmatisti », ed anche i rappresentanti di qualche altra scuola di minor importanza, applicano volentieri alle loro teorie l'etichetta di « filosofia della vita »; ma pare che tale espressione non riscuota piú quel successo che ebbe in un primo tempo e che a godere di maggiore favore sia oggi quella di « filosofia dei valori ». Questa nuova filosofia sembra battersi contro il concetto di « reale », in qualsiasi modo lo si voglia intendere, pressappoco come il « pragmatismo » aveva preso di mira quello di « vero »; la sua affinità con il « pragmatismo » è del resto sotto certi aspetti evidente, perché il « valore », proprio come l'utilità, dipende in fondo da un apprezzamento individuale, il cui carattere « soggettivo », come vedremo in seguito, è forse ancor piú accentuato. È d'altronde possibile che l'attuale successo della parola « valore » sia in parte dovuto al senso grossolanamente materiale che, senza esserle proprio originariamente, ha assunto nel linguaggio corrente: quando si parla di « valore » o di « valutazione » si pensa subito a qualcosa che può essere « contato » o « messo in cifre », e bisogna convenire che ciò ben s'accorda con la mentalità « quantitativa » propria del mondo moderno. Ma questa è solo una spiegazione parziale: non dobbiamo infatti dimenticare che il « pragmatismo » il quale trae la sua denominazione dal fatto che riduce tutto all'« azione », non intende l'« utilità » unicamente in senso materiale, ma in senso morale; anche il « valore » è suscettibile di questi due sensi, ma è il secondo a

predominare, perché è l'aspetto morale, o piú esattamente « moralistico », ad avere il maggior rilievo. La « filosofia dei valori » si presenta anzitutto come una forma di « idealismo » e cosí si spiega la sua ostilità nei confronti del « reale », dal momento che nel linguaggio speciale dei filosofi moderni l'« idealismo » si oppone al « realismo ».

Si sa che la filosofia moderna si fonda in buona parte su equivoci: uno di questi è appunto quello che si cela sotto l'etichetta di « idealismo », parola che può esser fatta derivare sia da « idea » che da « ideale »; e a questa duplice derivazione corrispondono infatti i due caratteri essenziali che si possono facilmente individuare nella « filosofia dei valori ». L'« idea », beninteso, è presa qui in un senso unicamente psicologico, il solo che i moderni conoscono (e vedremo tra poco che è bene insistere su questo punto per dissipare un altro equivoco); esso ne rappresenta il lato « soggettivistico », mentre l'« ideale » ne rappresenta evidentemente quello « moralistico ». In tal modo i due significati dell'« idealismo » si trovano strettamente associati, sostenendosi per cosí dire a vicenda, corrispondendo entrambi a tendenze assai generalizzate della mentalità odierna: da un canto lo « psicologismo » traduce uno stato d'animo che non è certo esclusivo dei soli filosofi di professione e, dall'altro, è purtroppo ben noto il fascino che la parola « ideale » esercita sulla maggior parte dei nostri contemporanei!

L'incredibile è che tale filosofia abbia la pretesa di rifarsi all'« idealismo platonico » e non si può fare a meno d'esser presi da un certo stupore nel veder attribuita a Platone l'affermazione che « la vera realtà non risiede nell'oggetto, ma nell'idea, cioè in un atto del pensiero ». Diremo subito che non esiste affatto un « idealismo platonico » che possieda anche solo uno dei significati che i moderni dànno alla parola « ideali-

smo ». Le « idee », in Platone, non hanno niente di « psicologico » né di « soggettivo » e non hanno assolutamente niente in comune con un « atto del pensiero »; esse sono, invece, i princípi trascendenti o gli « archetipi » di tutte le cose; per questo motivo costituiscono la realtà per eccellenza, e si potrebbe dire, sebbene Platone non lo esprima in questi termini (cosí come, del resto, non enuncia espressamente da nessuna parte qualcosa che si possa chiamare una « teoria delle idee »), che il « mondo delle idee » non è altro in definitiva che l'Intelletto divino. Quale rapporto può avere tutto ciò con il frutto di un « pensiero individuale »? Anche dal semplice punto di vista della storia della filosofia, si tratta di un errore veramente madornale: non solo Platone non è né « idealista », né in qualsiasi modo « soggettivista », ma non si potrebbe essere piú integralmente « realisti » di quanto egli sia; che i nemici dichiarati del « reale » vogliano farne un loro predecessore è veramente paradossale. Inoltre costoro commettono un altro errore, di certo non meno grave, quando, per ricollegare il loro « moralismo » a Platone, invocano la funzione in qualche modo « centrale » che egli assegna all'« idea del Bene ». Esprimendoci con il linguaggio della Scolastica diremmo che essi non fanno che confondere il « Bene trascendente » con il « Bene morale », dimostrando cosí quanto sia grande la loro ignoranza di certe nozioni del resto elementari; e, quando si vedono i moderni interpretare in tal guisa le concezioni degli antichi, anche se non si tratta in fondo che di filosofia, ci si può ancora stupire se deformano nel modo piú oltraggioso le dottrine d'un ordine piú profondo?

La verità è che la « filosofia dei valori » non può rivendicare il sia pur minimo legame con una qualsiasi antica dottrina se non ricorrendo ai peggiori giochi di parole sulle « idee » e sul « bene », ai quali si dovreb-

bero aggiungere altre confusioni come quella, del resto molto diffusa, tra « spirito » e « mentale ». Tale confusione è tra le piú tipicamente moderne proprio per le componenti « soggettive » e « moralistiche » da noi già indicate; non è di certo difficile rendersi conto di quanto essa sia l'opposto dello spirito tradizionale, come d'altronde lo è ogni « idealismo », la cui conclusione logica è di far dipendere la verità stessa (oggi si dice anche il « reale ») dalle operazioni del « pensiero » individuale; può darsi che, in un'epoca in cui il disordine intellettuale non era ancora giunto al punto attuale, talvolta certi « idealisti » siano indietreggiati davanti all'enormità di una simile conseguenza, ma non crediamo che i filosofi contemporanei possano avere esitazioni del genere... Ci si può allora domandare a che cosa mira precisamente l'emergere di questa particolare idea di « valore », lanciata come una nuova « parola d'ordine » o, se si vuole, come una nuova « suggestione »; la risposta non è poi cosí difficile, se si pensa che la deviazione moderna nel suo insieme può essere descritta come una serie di sostituzioni che sono soltanto altrettante falsificazioni in ogni campo. È infatti piú facile distruggere una cosa pretendendo di sostituirla, foss'anche con una grossolana parodia, che riconoscendo apertamente che si vuol lasciare dietro di sé il nulla; e, anche quando si tratta d'una cosa che ha già cessato d'esistere, vi può ancora essere l'interesse a fabbricarne un'imitazione per impedire che si avverta il bisogno di restaurarla, o per creare difficoltà a coloro che potrebbero avere tale intenzione. Fu cosí che, per dare solo qualche esempio del primo caso, l'idea del « libero esame » fu inventata per distruggere l'autorità spirituale, non negandola puramente e semplicemente, in un primo tempo almeno, ma sostituendo ad essa una falsa autorità, quella della ragione individuale; e fu cosí che il « razionalismo » filosofico si prefisse di so-

stituire l'intellettualità con qualcosa che ne è solo piú la caricatura. L'idea del « valore » ci sembra tuttavia rientrare nel secondo caso: già da molto tempo non si riconosce piú difatti nessuna gerarchia reale, cioè fondata essenzialmente sulla natura stessa delle cose; senonché, per una ragione o per l'altra, che non intendiamo qui ricercare, è parso opportuno (non di certo ai filosofi, perché verosimilmente sono proprio le prime vittime dell'inganno) instaurare nella mentalità collettiva una falsa gerarchia, fondata unicamente su apprezzamenti sentimentali, quindi del tutto « soggettiva » (e tanto piú inoffensiva agli occhi dell'« egualitarismo » moderno, in quanto è relegata nelle nuvole dell'« ideale », ossia tra le chimere dell'immaginazione); si può dunque dire che i « valori » rappresentano una contraffazione della gerarchia ad uso di un mondo che è stato condotto alla negazione di ogni vera intellettualità.

Altrettanto poco rassicurante è che si osi qualificare « spirituali » questi « valori », e l'abuso di tale aggettivo non è meno significativo di tutto il resto; infatti, ritroviamo qui un'altra contraffazione, quella della spiritualità, di cui abbiamo già dovuto denunciare vari esempi; anche la « filosofia dei valori » ha dunque da svolgere una sua funzione a questo riguardo? È indubbio, in tutti i casi, che non siamo piú nella fase in cui il « materialismo » e il « positivismo » esercitavano un'influenza preponderante; si tratta ormai di un'altra cosa, la quale, per raggiungere il proprio obiettivo, deve assumere una natura piú sottile; e, per esporre chiaramente tutto il nostro pensiero sull'argomento, diremo che l'« idealismo » e il « soggettivismo », nel campo delle concezioni filosofiche e per le loro reazioni sulla mentalità generale, sono ormai, e senza dubbio saranno sempre piú, i principali ostacoli a ogni restaurazione della vera intellettualità.

IL SENSO DELLE PROPORZIONI

Considerando la confusione che regna oggi in tutti i campi, ci capita spesso di insistere sulla necessità di sapere prima di tutto mettere ogni cosa al suo posto, di situarla cioè esattamente in rapporto alle altre, in relazione alla sua propria natura ed importanza.

Ed è proprio questo che in generale i nostri contemporanei non sanno più fare, non avendo più la nozione di alcuna vera gerarchia; questa nozione, che in qualche modo è alla base di ogni civiltà tradizionale, è, proprio per questa ragione, una di quelle che più sono atte a distruggere le forze di sovversione la cui azione ha prodotto ciò che viene definito lo spirito moderno.

Accade così che il disordine mentale sia oggi diffuso ovunque, anche presso coloro i quali si dicono « tradizionalisti » (e d'altronde abbiamo già dimostrato quanto ciò che implica questa parola sia insufficiente per reagire efficacemente a questo stato di cose); il senso delle proporzioni, in particolare, vi è stranamente assente, ad un punto tale da far accettare normalmente come essenziale tutto ciò che vi è di più contingente, o magari di più insignificante; non solo, ma da far mettere su un piano di uguaglianza il normale e l'anormale, il legittimo e l'illegittimo, come se l'uno e l'altro fossero in certo modo equivalenti ed

avessero uno stesso diritto all'esistenza. Un esempio abbastanza caratteristico di questo stato d'animo ci è fornito da un filosofo « neo-tomista ».(1) che, in un suo articolo, dichiara che nelle « civiltà di tipo sacrale » (noi diremmo tradizionale), come la civiltà islamica o quella cristiana medioevale, « la nozione di guerra santa poteva avere un senso », ma che essa « perde ogni significato » in « civiltà di tipo profano » come quella attuale, in cui « il temporale è più perfettamente differenziato dallo spirituale e, ormai autonomo, non ha più una funzione strumentale nei confronti del sacro ». Espressioni di questo genere fanno pensare che l'autore non sia in fondo molto lontano dal vedere in tutto ciò un « progresso », o per lo meno un qualcosa di definitivamente acquisito, e su cui non è più « ormai » il caso di ritornare. D'altronde saremmo veramente curiosi di conoscere almeno un altro esempio di « civiltà di tipo profano ». poiché, da parte nostra, non riusciamo a vederne altre all'infuori della civiltà moderna, che, proprio perché è tale, non rappresenta propriamente che un'anomalia; il plurale parrebbe essere stato messo là proprio per permettere di stabilire un parallelismo o, come abbiamo detto poco fa, un'equivalenza fra questo « tipo profano » ed il « tipo sacrale » o tradizionale, che è quello di ogni civiltà normale, senza eccezioni.

(1) - Ad evitare ogni equivoco ed ogni contestazione precisiamo che, impiegando l'espressione « neo-tomismo », intendiamo designare un tentativo di « adattamento » del tomismo; il che non è senza gravi concessioni alle idee moderne, da cui coloro i quali si proclamano volentieri « antimoderni » sono talvolta influenzati assai più che non si creda; il nostro tempo è pieno di queste contraddizioni.

Va da sé che, trattandosi di una semplice constatazione di uno stato di fatto, ciò non dovrebbe dar luogo ad obbiezioni; ma, da questa constatazione all'accettazione di questo stato come costituente una forma di civiltà legittima allo stesso titolo di quella di cui essa è la negazione, c'è veramente un abisso. Che la nozione di « guerra santa » sia inapplicabile nelle circostanze attuali, è un fatto fin troppo evidente, sul quale chiunque non può non essere d'accordo; ma non si dica per questo che tale nozione non ha più un senso, perchè il « valore intrinseco di un'idea », e sopratutto di un'idea tradizionale come quella, è del tutto indipendente dalle contingenze, e non ha alcun rapporto con quella che viene chiamata la « realtà storica »; essa appartiene a tutt'altro ordine di realtà. Far dipendere il valore di un'idea, e cioè insomma la sua stessa verità (poichè. trattandosi di un'idea, non vediamo che altro potrebbe essere il suo valore), dalle vicissitudini degli eventi umani, è la caratteristica di quello « storicismo » di cui abbiamo sovente denunciato l'errore, e che non è altro che una delle forme del « relativismo » moderno; per parte nostra, troviamo spiacevolmente significativo che proprio un filosofo « tradizionalista » condivida questo modo di vedere. E, se si attribuisce al punto di vista profano la stessa validità del punto di vista tradizionale, invece di scorgervi quanto vi è realmente in esso di degenerazione e di deviazione, come si potrebbe ancora criticare la troppo famosa « tolleranza », attitudine anch'essa specificamente moderna e profana, e che consiste, come è noto, nell'accordare ad un errore qualsiasi gli stessi diritti della verità?

Ci siamo un po' dilungati su questo esempio perché è veramente rappresentativo di una certa mentalità; ma, ben inteso, se ne potrebbero trovare facilmente molti altri, in un ordine di idee più o meno analogo. Alle stesse tendenze si ricollega ancora l'importanza che indebitamente si attribuisce alle scienze profane da parte dei rappresentanti più o meno autorizzati (ma, in ogni caso, assai poco qualificati) delle dottrine tradizionali, che arrivano fino al punto di sforzarsi costantemente di « accomodare » queste ai risultati più o meno ipotetici e sempre provvisori di quelle scienze, come se, fra le une e le altre, potesse esservi una comune misura, come se si trattasse di cose situate allo stesso livello. Questa attitudine, la cui debolezza è particolarmente sensibile nell'apologetica religiosa, mostra, in coloro che pensano di doverla adottare, una ben strana ignoranza del valore, o meglio, della dignità delle dottrine che pensano di difendere in questo modo, mentre non fanno che sminuirle ed avvilirle; costoro sono portati insensibilmente ed incoscientemente ai peggiori compromessi cacciandosi a testa bassa nella trappola che viene loro tesa da quelli che mirano solo a distruggere tutto ciò che ha un carattere tradizionale, e che sanno benissimo quello che fanno portandoli sul terreno di una vana discussione profana. È solo mantenendo in modo assoluto la trascendenza della tradizione che la si rende (o meglio, la si conserva) inaccessibile ad ogni attacco dei suoi nemici, che non si dovrebbe mai giungere a trattare come « avversari »: ma, mancando il senso delle proporzioni e della gerarchia, chi può ancora comprendere tutto ciò?

Abbiamo parlato ora delle concessioni fatte sotto un punto di vista scientifico, nel senso in cui l'in-

tende il mondo moderno; ma le illusioni fin troppo frequenti sul valore e la portata del punto di vista filosofico implicano a loro volta un errore di prospettiva dello stesso genere, poichè questo punto di vista, per definizione, è profano quanto l'altro. Ci si dovrebbe poter accontentare di sorridere delle pretese di quelli che vogliono mettere dei « sistemi » puramente umani, prodotto del semplice pensiero individuale, in paragone o in opposizione con le dottrine tradizionali, essenzialmente sopra-umane, se non fosse che essi riescono spessissimo a far prendere anche troppo sul serio le loro pretese. Se le conseguenze sono forse meno gravi, è solo perché la filosofia non ha, sulla mentalità generale della nostra epoca. che una influenza più limitata di quella della scienza profana; tuttavia, anche qui sarebbe errato concludere che il pericolo è inesistente o trascurabile solo perché non appare così immediatamente. D'altronde, quand'anche a questo proposito non vi fosse altro risultato che quello di « neutralizzare » gli sforzi di molti « tradizionalisti » sospingendoli in un dominio in cui non vi è possibilità di trarre alcun profitto reale in vista di una restaurazione dello spirito tradizionale, è sempre tanto di guadagnato per il nemico; le riflessioni che abbiamo già fatto in altre occasioni, circa certe illusioni di ordine politico o sociale, troverebbero ugualmente applicazione in questo caso.

A proposito di questo punto di vista filosofico, lo diciamo di sfuggita, capita qualche volta che le cose prendano una piega abbastanza divertente: ci riferiamo alle « reazioni » che hanno certi spiriti polemici, quando per caso si trovano in presenza di qualcuno che si rifiuta formalmente di seguirli sul ter-

reno della discussione, alla stupefazione mescolata alla stizza, per non dire alla rabbia, che provano constatando che ogni loro argomentazione cade nel vuoto; è questa una cosa alla quale non riescono a rassegnarsi, proprio perchè sono evidentemente incapaci di comprenderne le ragioni. Abbiamo avuto a che fare anche con persone che pretendevano di obbligarci ad accordare alle piccole costruzioni della loro fantasia individuale, un interesse che dobbiamo riservare esclusivamente alle sole verità tradizionali; non potevamo naturalmente fare altro che chiuder loro la porta in faccia, donde accessi di furore veramente indescrivibili; e in questo caso non è solo il senso delle proporzioni che manca, è anche il senso del ridicolo!

Ma torniamo a cose più serie: poiché parliamo di errori di prospettiva, ne segnaleremo ancora uno che, veramente, è di tutt'altro ordine, poiché si produce nell'ambito stesso tradizionale; esso non è altro, in fondo, che un caso particolare della difficoltà che hanno generalmente gli uomini ad ammettere quanto oltrepassa il loro punto di vista. Che taluni, o forse anche la maggioranza, abbiano il proprio orizzonte limitato ad una sola forma tradizionale, o magari ad un certo aspetto di questa forma, e che siano quindi rinchiusi in un punto di vista che si potrebbe definire più o meno « locale », è una cosa di per sé perfettamente legittima, e d'altronde assolutamente inevitabile; ciò che invece non è assolutamente accettabile, è che costoro si immaginino che questo stesso punto di vista, con tutte le limitazioni che gli sono proprie, debba essere anche quello di tutti senza eccezione, compresi quelli che hanno preso coscienza dell'unità essenziale di tutte le tradizioni. Contro

quelli, chiunque siano, che danno prova di una tale incomprensione, noi dobbiamo difendere, nel modo più fermo, i diritti di chi si è elevato ad un livello superiore, dal quale la prospettiva è per forza differente; si inchinino costoro di fronte a tutto ciò che, almeno per il momento, sono incapaci di capire, e non si immischino in quello che non è di loro competenza: questo, in fondo, è tutto quello che chiediamo. Riconosciamo d'altra parte volentieri che, per quanto li riguarda, il loro punto di vista limitato non è privo di determinati vantaggi, primo fra tutti quello di permettere loro di attenersi intellettualmente a qualcosa di abbastanza semplice e di trovarsene soddisfatti, e poi quello di non dar fastidio a nessuno, proprio a causa della posizione « locale » in cui sono relegati; e questo almeno evita loro di attirarsi contro forze ostili alle quali non sarebbero probabilmente in grado di resistere.

LE ORIGINI DEL MORMONISMO

Fra le sette religiose o pseudo-religiose diffuse in America, quella dei Mormoni è sicuramente una delle più antiche e delle più importanti, e noi crediamo che non sia senza interesse esporne le origini.

All'inizio del XIX secolo viveva nella nuova Inghilterra un pastore presbiteriano chiamato Salomon Spalding, che aveva lasciato il suo ministero per il commercio, in cui non tardò a fallire; dopo questo insuccesso, si mise a comporre una specie di romanzo in stile biblico, intitolato il *Manoscritto Ritrovato*, su cui contava, forse, per recuperare la sua fortuna. Ma in ciò si sbagliava, poiché morì senza essere riuscito a farlo accettare da nessun editore. L'argomento di questo libro si riferiva alla storia degli Indiani dell'America del Nord, che vi erano presentati come i discendenti del Patriarca Giuseppe; era un lungo racconto delle loro guerre e delle loro supposte migrazioni, dall'epoca di Sedecia, re di Giuda, fino al quinto secolo dell'èra cristiana; e questo racconto si supponeva che fosse stato scritto da diversi successivi cronisti, di cui l'ultimo, chiamato Mormon, l'avrebbe deposto in qualche nascondiglio sotterraneo

In che modo Spalding aveva avuto l'idea di redigere quest'opera, tra l'altro molto noiosa, prodigiosamente monotona e scritta in uno stile deplorevole? Non ci sembra assolutamente possibile dirlo, e ci si può domandare se questa idea gli venne spontaneamente o se gli fu suggerita da qualcun altro, poiché è lungi dall'essere stato il solo a indagare su quanto era avvenuto delle dieci tribù perdute d'Israele e a tentare di

risolvere questo problema a suo modo. Si sa che alcuni hanno voluto ritrovare le tracce di queste tribù in Inghilterra, e vi sono Inglesi che tengono molto a rivendicare per la loro nazione l'onore di questa origine; altri sono andati a ricercare queste stesse tribù molto più lontano e fino in Giappone. Ciò che è certo è che esistono in alcune regioni dell'Oriente, particolarmente a Cochin, nell'India meridionale, ed anche in Cina, delle colonie ebraiche molto antiche, le quali pretendono di essersi ivi stabilite dall'epoca della schiavitù di Babilonia. L'idea di una emigrazione in America può sembrare molto più inverosimile e tuttavia essa è venuta ad altri oltre che a Spalding; è questa una coincidenza abbastanza singolare.

Nel 1825, un Israelita di origine portoghese, Mordecai Manuel Noah, ex-console degli Stati Uniti a Tunisi, acquistò un'isola chiamata Grand Island, situata nel fiume Niagara, e lanciò un proclama che impegnava tutti i suoi correligionari a venire a stabilirsi in quest'isola, cui diede il nome di Ararat. Il 2 settembre dello stesso anno, si celebrò con gran pompa la fondazione della nuova città; ora, ed è questo che vogliamo segnalare, gli Indiani erano stati invitati ad inviare dei rappresentanti a questa cerimonia, quali discendenti delle tribù perdute d'Israele e dovevano anche trovare un rifugio nel nuovo Ararat. Questo progetto non ebbe alcun seguito, e la città non fu mai costruita; una ventina di anni più tardi, Noah scrisse un libro nel quale auspicava il ristabilirsi della nazione ebraica in Palestina e, per quanto il suo nome sia oggi abbastanza dimenticato, lo si deve guardare come il vero promotore del Sionismo. L'episodio che abbiamo riferito è anteriore di quasi cinque anni alla fondazione del Mormonismo: Spalding era già morto e non pensiamo che Noah sia stato a conoscenza del suo *Manoscritto ritrovato*. In ogni caso, non si poteva prevedere allora la straordinaria fortuna che era riservata a quest'opera, e Spalding stesso non aveva probabilmente mai sospettato che doveva arrivare un giorno in cui sarebbe stata considerata da molti come una nuova rivelazione divina; in quest'epoca non si era ancora arrivati a comporre in modo premeditato degli scritti che si dicevano "ispirati", come la *Bibbia di Oashpe* o il *Vangelo Acquariano*, bizzarre elucubrazioni che trovano presso gli Americani dei nostri giorni un ambiente atto a riceverli.

* * *

C'era a Palmyra, nel Vermont, un giovane dalla cattiva reputazione, chiamato Joseph Smith. Costui si era innanzitutto segnalato all'attenzione dei suoi concittadini durante uno di quei periodi d'entusiasmo religioso che gli Americani chiamano *revivals*, diffondendo il racconto di una visione di cui pretendeva essere stato favorito: poi si era fatto "cercatore di tesori", vivendo del denaro che gli consegnavano i creduloni ai quali prometteva di indicare, grazie a certi procedimenti divinatori, le ricchezze nascoste nel suolo. Fu allora che entrò in possesso del manoscritto di Spalding, dodici anni dopo la morte del suo autore; sembra che questo manoscritto gli fosse stato regalato da uno dei suoi compari, Sydney Rigdon, che l'avrebbe rubato in una tipografia in cui faceva il suo apprendistato; resta il fatto che la vedova, il fratello e l'ex-socio di Spalding riconobbero ed affermarono formalmente l'identità del *Libro di Mormon* con il *Manoscritto Ritrovato*. Ma il "cercatore di tesori" asseriva che, guidato da un angelo, aveva estratto questo libro dalla terra in cui Mormon lo aveva nascosto, sotto forma di lamine d'oro coperte di caratteri geroglifici; aggiungeva che l'angelo gli aveva fatto pure scoprire due pietre traslucide, le quali non erano altro che l'Urim e il Thummim che si trovavano sul pettorale del sommo sacerdote d'Israele (1), il cui possesso, che procurava il dono delle lingue e lo spirito di profezia, gli aveva permesso di tradurre le lamine misteriose. Una decina di testimoni dichiararono di aver visto queste lamine; tre di loro affermarono anche di aver visto l'angelo, che li aveva poi avvinti e presi sotto la sua protezione. Fra questi ultimi vi era un certo Martin Harris, che vendette la sua fattoria per sopperire alle spese di pubblicazione del manoscritto, malgrado i pareri del professor Anthon, di New York, a cui aveva sottoposto un campione dei pretesi geroglifici, e che l'aveva messo in guardia contro quella che gli sembrava essere solo una volgare soperchieria. È da supporre che Smith si fosse procurato alcune lamine d'ottone e vi avesse tracciato caratteri presi a prestito da diversi alfabeti: secondo Anthon (2), c'era soprattutto una mescolanza di caratteri greci ed ebraici, come una grossolana imitazione del calendario messicano pubblicato da Humboldt. È d'altra parte estremamente difficile dire se quelli che aiutarono Smith ai suoi inizi

(1) *Esodo* XXVIII, 30 - Queste due parole ebraiche significano "luce" e "verità".
(2) Lettera a Howe, 17 febbraio 1834.

fossero le sue vittime o i suoi complici: per ciò che concerne Harris, la cui fortuna fu gravemente compromessa dallo scarso successo che ebbe subito il *Libro di Mormon*, non tardò a rinnegare la nuova fede e a rompere l'amicizia con Smith.

Questi ebbe ben presto una rivelazione che metteva il suo sostentamento a carico dei suoi fedeli; poi, il 6 aprile 1830, un'altra rivelazione lo creò profeta di Dio, con la missione di insegnare agli uomini una religione nuova e di creare la "Chiesa dei Santi degli Ultimi Giorni" (*Church of Latter-Day Saints*), nella quale si doveva entrare con un nuovo battesimo. Smith ed il suo socio Cowdery si somministrarono l'un l'altro questo battesimo; la Chiesa non contava allora che sei membri, ma, in capo a un mese, ne aveva una trentina, fra i quali il padre ed il fratello di Smith.

Questa Chiesa, insomma, non si differenziava dalla maggioranza delle sette protestanti; nei tredici articoli di fede che furono allora formulati dal fondatore, vi è solamente da segnalare la condanna del battesimo dei fanciulli (art. 4), la credenza «che un uomo può essere chiamato a Dio con la profezia e con l'imposizione delle mani» (art. 5), e che i doni miracolosi come «profezie, rivelazione, visioni, guarigione, esorcismo, interpretazione delle lingue», si sono perpetuati nella Chiesa (art. 7), l'aggiunta del *Libro di Mormon* alla Bibbia come la "parola di Dio" (art. 8), infine la promessa che Dio rivelerà ancora grandi cose «che riguardano il Suo Regno» (art. 9). Citiamo ancora l'art. 10, così concepito: «Noi crediamo alla riunificazione vera e propria d'Israele e alla restaurazione delle dieci Tribù; noi crediamo che Sion sarà ricostruita su questo continente, che il Cristo regnerà personalmente sulla terra e che la terra sarà rinnovata e riceverà la gloria paradisiaca». L'inizio di questo articolo ricorda curiosamente i progetti di Noah; il seguito esprime un "millenarismo" che non è assolutamente eccezionale nelle chiese protestanti, e che, in questa stessa regione della Nuova Inghilterra, doveva far nascere, verso il 1840, gli "Avventisti del Settimo Giorno". Infine Smith volle ricostruire l'organizzazione della Chiesa primitiva: Apostoli, Profeti, Patriarchi, Evangelisti, Anziani, Diaconi, Pastori e Dottori, più due gerarchie di pontefici, l'una secondo l'ordine di Aronne, l'altra secondo l'ordine di Melchisedek.

I primi adepti della nuova Chiesa erano persone pochissimo istruite, per la maggior parte piccoli fattori o artigiani; il meno ignorante fra loro era Sydney Rigdon, che aveva probabilmente procurato a Smith il possesso del manoscritto di Spalding; lui stesso fu incaricato, da una rivela-

zione, della parte letteraria dell'opera, e gli si attribuisce la prima parte del libro delle *Dottrine e Alleanze*, pubblicato nel 1846, e che è press'a poco il Nuovo Testamento dei Mormoni; del resto non tardò ad obbligare il profeta, a cui si era così reso indispensabile, ad avere un'altra rivelazione che facesse loro spartire la supremazia. Tuttavia, la setta cominciava ad ingrandirsi e a far conoscere la sua esistenza all'esterno; gli Irvigiani inglesi, che credono anche alla perpetuazione dei doni miracolosi nella Chiesa, inviarono a Smith una lettera firmata da un "concilio di pastori" esprimente la loro simpatia. Ma il successo stesso suscitò a Smith degli avversari che non mancarono di ricordare il suo passato poco onorevole; così, dal 1831, il profeta ritenne prudente cambiare residenza: da Fayette, nella contea di Seneca, stato di New York, in cui aveva fondato la sua Chiesa, andò a stabilirsi a Kirtland, nell'Ohio; poi fece con Rigdon un viaggio esplorativo nei paesi dell'Ovest, e, al suo ritorno, emise una serie di rivelazioni che ordinavano ai "Santi" di recarsi nella contea di Jackson, Missouri, per costruirvi una "Santa Sion". In pochi mesi, milleduecento credenti risposero a questo richiamo e si misero a dissodare il terreno e ad erigere la "Nuova Gerusalemme", ma i primi occupanti della regione fecero loro subire ogni sorta di vessazioni, ed infine li espulsero da Sion. In questo periodo, Joseph Smith, residente a Kirtland, vi aveva fondato una casa commerciale e bancaria, dalla cui cassa, come ci insegna la sua autobiografia, lui stesso e la sua famiglia avevano un diritto illimitato di attingere a piene mani; nel 1837 la banca fu dichiarata fallita, e Smith e Rigdon, minacciati di incriminazione per truffa, dovettero fuggire dai loro fedeli del Missouri. Quattro anni erano già trascorsi dal momento che questi erano stati cacciati da Sion e si erano ritirati nelle regioni vicine, ove avevano acquistato nuove proprietà; Smith, dal suo arrivo, dichiarò loro che era venuta l'ora in cui avrebbe «calpestato i suoi nemici sotto i piedi». Gli abitanti del Missouri, avuta conoscenza del suo atteggiamento, ne furono esasperati e le ostilità iniziarono quasi subito; i Mormoni, vinti, dovettero capitolare ed impegnarsi a lasciare il paese senza perdere tempo; il profeta, consegnato alle autorità, riuscì a sfuggire alle sue guardie e a raggiungere i suoi discepoli nell'Illinois. Là, i "Santi" ricominciarono a costruire una città, la città di Nauvoo, sulla riva del Mississippi; dei proseliti vi arrivarono, anche dall'Europa, poiché una missione inviata in Inghilterra nel 1837 aveva amministrato diecimila battesimi, ed una rivelazione ingiunse a questi nuovi convertiti di accorrere a Nauvoo «con il loro

denaro, il loro oro e le loro pietre preziose». Lo stato dell'Illinois accordò alla città una carta di incorporazione; Joseph Smith ne fu fatto sindaco, ed organizzò una milizia di cui fu fatto generale; da allora, comparve spesso a cavallo ed in uniforme. Il suo consigliere militare era un certo generale Bennet, che aveva servito nell'esercito degli Stati Uniti; questo Bennet aveva offerto i suoi servigi a Smith con una lettera in cui, pur professando una completa incredulità quanto alla sua missione divina, e trattando anche come "allegra mascherata" il battesimo mormone che aveva ricevuto, prometteva al profeta «un'assistenza devota e le *apparenze* di una fede sincera». La prosperità crescente della setta portò la vanità di Smith a un punto tale che questi osò, nel 1844, porre la sua candidatura alla presidenza degli Stati Uniti.

È in questo periodo che la poligamia fu introdotta nel Mormonismo; la rivelazione che l'autorizzò è datata luglio 1843, ma fu per molto tempo tenuta segreta e riservata a un piccolo numero di iniziati; il fatto è che in capo a una decina d'anni questa pratica fu confessata pubblicamente dai capi mormoni (3).

Solamente, per quanto si tacesse la rivelazione, i risultati erano stati conosciuti malgrado tutto; un movimento di opposizione, formato nel seno stesso della setta, fece sentire le proprie proteste in un giornale chiamato "*The Expositor*". I partigiani del profeta rasero al suolo la tipografia di questo giornale; i redattori fuggirono e denunciarono alle autorità Joseph Smith e suo fratello Hiram come perturbatori dell'ordine pubblico. Un mandato di cattura fu spiccato contro di loro e, per farlo eseguire, il governo dell'Illinois dovette fare appello alla milizia; Joseph Smith, vedendo che non poteva resistere, giudicò prudente consegnarsi; fu rinchiuso con suo fratello nella prigione della contea, a Carthage. Il 27 luglio 1844 una folla in armi invase la prigione e fece fuoco sui detenuti; Hiram Smith fu ucciso sul posto e Joseph volendo fuggire per la finestra, saltò male e si schiantò alla base del muro; aveva trentatré anni. È poco verosimile che degli assalitori si siano riuniti spontanea-

(3) La rivelazione di cui si parla è stata pubblicata nell'organo ufficiale della setta, "*The Millenary Star*" (La Stella Millenaria) nel gennaio del 1853. Le altre rivelazioni che abbiamo menzionate precedentemente sono tutte state raccolte nelle *Dottrine e Alleanze*. Noi non abbiamo creduto necessario indicare, per ognuna di esse, il numero della "sezione" in cui si trova.

mente davanti alla prigione; non si sa da chi furono diretti o almeno influenzati, ma è molto probabile che qualcuno abbia avuto interesse a far scomparire Joseph Smith nel momento preciso in cui egli vedeva realizzarsi tutte le sue ambizioni.

D'altra parte, se questi fu incontestabilmente un impostore, per quanto alcuni abbiano cercato di mostrarlo come un fanatico sincero, non è sicuro che abbia lui stesso immaginato tutte le sue imposture; ci sono troppi casi più o meno simili, in cui i capi apparenti di un movimento furono spesso solo gli strumenti di ispiratori nascosti, che essi stessi non conobbero forse mai; e un uomo come Rigdon, per esempio, potrebbe benissimo avere svolto un ruolo d'intermediario tra Smith e tali ispiratori. L'ambizione personale che era nel carattere di Smith poteva, unita alla sua assenza di scrupoli, renderlo idoneo alla realizzazione di disegni più o meno tenebrosi; ma, al di là di certi limiti, rischiava di diventare pericoloso, e, come al solito, in simili casi lo strumento è stroncato ferocemente; è proprio quello che capitò a Smith. Noi indichiamo queste considerazioni a puro titolo d'ipotesi, non volendo stabilire alcun raffronto; ma ciò basta per mostrare che è difficile dare un giudizio definitivo sugli individui, e che la ricerca di vere responsabilità è molto più complicata di quanto non l'immaginino quelli che si attengono alle apparenze esteriori.

* * *

Dopo la morte del profeta, quattro pretendenti, Rigdon, William Smith, Lyman Wight e Brighman Young, si disputarono la sua successione; fu Brighman Young, ex-operaio carpentiere e presidente del "Collegio degli Apostoli", che prevalse infine e fu proclamato «veggente, rivelatore e presidente dei Santi degli Ultimi Giorni». La setta cominciava ad accrescersi; ma si apprese ben presto che gli abitanti di nove contee si erano coalizzati con l'intenzione di sterminare i Mormoni. I capi di questi decisero allora una emigrazione in massa del loro popolo in una regione lontana e deserta dell'Alta California, che apparteneva al Messico; questa notizia fu annunciata da una "epistola cattolica" datata 20 gennaio 1846. I vicini dei Mormoni acconsentirono a lasciarli tranquilli, dietro loro promessa di partire prima dell'inizio dell'estate seguente; i "Santi" approfittarono di questo termine per completare il tempio che stavano costruendo sulla sommità della collina di Nauvoo, cui una rivelazione aveva ricolle-

gato certe benedizioni misteriose; la consacrazione ebbe luogo in maggio. Gli abitanti dell'Illinois, vedendovi una mancanza di sincerità e il segno della volontà dei Mormoni di tornare, cacciarono brutalmente dalle loro dimore quelli che ancora vi si trovavano e il 17 settembre si impossessarono della città abbandonata. Gli emigranti iniziarono un viaggio penoso, molti rimasero sulla strada, alcuni morirono di freddo e di privazioni. In primavera, il presidente andò avanti con un corpo di pionieri; il 21 luglio 1847 raggiunsero la vallata del Gran Lago Salato e, colpiti dai rapporti della sua configurazione geografica con quella della terra di Canaan, decisero di fondarvi una "base di Sion" (*Stake of Sion*), attendendo il momento in cui avrebbero potuto riconquistare la vera Sion, vale a dire la città della contea di Jackson che le profezie di Smith assicuravano dover essere la loro eredità. Quando la colonia fu riunita, contava quattromila persone; essa aumentò rapidamente e, sei anni più tardi, il numero dei suoi membri arrivava già a trentamila. Nel 1848 il paese era stato ceduto dal Messico agli Stati Uniti; gli abitanti domandarono al Congresso di potersi costituire in Stato sovrano, con il nome di "Stato di Deseret", tratto dal *Libro di Mormon*, ma il Congresso eresse solamente il paese a Territorio, con il nome di Utah, il Territorio potendo diventare Stato libero solo quando la popolazione avesse raggiunto la cifra di sessantamila uomini, il che impegnò d'altra parte i Mormoni a intensificare la loro propaganda per arrivarvi al più presto e poter così legalizzare la poligamia e le loro altre istituzioni particolari; frattanto, il presidente Brighman Young fu nominato governatore dell'Utah. A partire da questo momento, la prosperità materiale dei Mormoni andò sempre aumentando, come il loro numero, malgrado alcuni episodi sfortunati, fra i quali bisogna notare uno scisma, che si produsse nel 1851: quelli che non avevano seguito l'emigrazione costituirono una "Chiesa Riorganizzata" che aveva la sua sede a Lamoni, nello Yowa, che si dichiarava la sola legittima; collocarono alla loro testa il giovane Joseph Smith, il figlio del profeta, che era domiciliato a Indipendence, nel Missouri.

Secondo una statistica ufficiale del 1911, questa "Chiesa Riorganizzata" contava allora cinquantamila membri, mentre il ramo dell'Utah ne contava trecentocinquantamila.

* * *

Il successo del Mormonismo può sembrare stupefacente; è probabile che sia dovuto all'organizzazione gerarchica e teocratica della setta, molto abilmente concepita, bisogna riconoscerlo, più che al valore della sua dottrina, per quanto la sua stessa stravaganza sia capace di esercitare un'attrazione su certi spiriti; in America soprattutto, le cose più assurde in questo genere riescono in modo incredibile. Tale dottrina non è rimasta quella che era all'inizio, e ciò si comprende senza fatica, poiché nuove rivelazioni potevano modificarla ad ogni istante: è così che la poligamia era chiamata nel *Libro di Mormon* «un abominio agli occhi del Signore», il che non impedì a Joseph Smith di avere un'altra rivelazione con la quale diventava «la grande benedizione dell'Ultima Alleanza». Le innovazioni propriamente dottrinali sembra che siano state dovute soprattutto a Orson Pratt, sotto il cui dominio intellettuale Smith era caduto verso la fine della sua vita, e che aveva una conoscenza più o meno vaga delle idee di Hegel e di alcuni altri filosofi tedeschi, volgarizzati da scrittori come Parker e Emerson (4).

Le concezioni religiose dei Mormoni sono del più grossolano antropomorfismo, come provano questi estratti di uno dei loro catechismi.

«Domanda 28: Che cosa è Dio? - Un essere intelligente e *materiale*, avente un corpo e delle membra».

«Domanda 38: È anche capace di passione? - Sì, mangia, beve, odia, ama».

«Domanda 44: Può abitare parecchi luoghi contemporaneamente? - No».

Questo Dio materiale abita il pianeta Lolob; ed è anche materialmente che egli è il Padre delle creature e le ha *generate*, e il profeta dice nel suo ultimo sermone: «Dio non ha avuto il potere di creare lo spirito dell'uomo. Questa idea diminuirebbe l'uomo ai miei occhi, ma io so di più di questo». Quello che sapeva o pretendeva di sapere, è questo: innanzitutto il Dio dei Mormoni è un Dio che "si evolve": la sua origine fu «la fusione di due particole di materia elementare» e, con uno sviluppo progressivo, raggiunse la forma umana: «Dio, *è inutile dirlo*, ha iniziato con l'essere un uomo, e, per mezzo di una continua progres-

(4) Orson Pratt pubblicò nel 1853 un organo chiamato "*The Seer*" (Il veggente), da cui prendiamo a prestito una gran parte delle citazioni che seguono.

sione, è diventato quello che è, e può continuare a progredire nello stesso modo eternamente e indefinitamente. L'uomo, egualmente, può crescere in conoscenza e in potere finché vuole. Se dunque l'uomo è dotato di una progressione eterna, verrà certamente un tempo in cui ne saprà come Dio ne sa ora». Joseph Smith dice ancora: «Il più debole figlio di Dio che esiste ora sulla terra, possiederà a suo tempo più dominio, sudditi, potenza e gloria di quanto ne possegga oggi Gesù Cristo o suo Padre, mentre il potere e l'evoluzione di questi saranno accresciuti nella stessa proporzione». E Parly Pratt, fratello di Orson, sviluppa così quest'idea: «Che farà l'uomo quando questo mondo sarà troppo popolato? Farà *altri mondi* e s'involerà come uno sciame d'api. E quando un fattore avrà troppi figli per la sua porzione di terra, dirà loro: Figli miei, la materia è infinita; createvi un mondo e popolatelo». Le rappresentazioni della vita futura sono d'altra parte le più materiali possibile, e comportano particolari tanto ridicoli quanto le descrizioni del *Summerland* degli spiriti anglosassoni: «Supponete, dice lo stesso Parly Pratt, che della popolazione della nostra terra una persona su cento abbia parte alla resurrezione felice; quale porzione potrebbe avere ognuno dei Santi? Rispondiamo: ognuno di loro potrebbe avere centocinquanta acri di terra, il che sarebbe pienamente sufficiente per raccogliere la manna, costruire splendide abitazioni, ed anche per coltivare dei fiori e tutte le cose che l'agricoltore e il botanico prediligono». Un altro "Apostolo", Spencer, cancelliere dell'Università di Deseret e autore dell'*Ordine Patriarcale*, dice anche «La residenza futura dei Santi non è per niente una cosa figurata; come qui, avranno bisogno di case per loro e la loro famiglia. È da intendersi letteralmente che chi è stato spogliato dei suoi beni, case, terreni, moglie o figli, ne riceverà cento volte di più... Abramo e Sara continueranno a moltiplicare non solo qui, ma in tutti i mondi a venire... La resurrezione vi renderà la vostra moglie, che conserverete per l'eternità, e voi alleverete dei figli della vostra carne». Certi spiriti, è vero, non attendono neanche la resurrezione per parlarci di "matrimoni celesti" e di "figli astrali"!

Ma non è ancora tutto: dall'idea di un Dio "che diviene", che non è esclusivamente loro e di cui si può citare più di un esempio nel pensiero moderno, i Mormoni son ben presto passati a quella di una pluralità di dei che formano una gerarchia indefinita. In effetti, fu rivelato a Smith che la nostra attuale Bibbia era soltanto ormai un testo mutilo e pervertito, che egli aveva la missione di ricondurre alla sua purezza origi-

nale», e che il primo versetto del *Genesi* doveva essere interpretato così: «Il Dio capo generò gli altri dei con il cielo e la terra». Tra l'altro, «ognuno di questi dei è il Dio speciale degli spiriti di carne che abita nel mondo che ha formato». Infine, cosa ancora più straordinaria, una rivelazione di Brighman Young, nel 1853, ci insegna che il Dio del nostro pianeta è Adamo, e che lui stesso è solo un'altra forma dell'Arcangelo Michele: «Quando nostro padre Adamo venne nell'Eden, condusse con sè Eva, *una delle sue donne*. Portò il proprio aiuto all'organizzazione di questo mondo. È lui Michele, l'Antico dei Giorni. È nostro padre e nostro Dio, *il solo Dio* con il quale abbiamo a che fare».

In queste storie fantastiche ci sono cose che ci ricordano certe speculazioni rabbiniche, mentre, da un altro lato, non possiamo impedirci di pensare al "pluralismo" di William James; i Mormoni non sono fra i primi ad aver formulato la concezione, cara ai pragmatisti, di un Dio limitato, "l'Invisibile Re" di Wells?

La cosmologia dei Mormoni, per quanto se ne possa giudicare secondo formule abbastanza vaghe e confuse, è una sorta di monismo atomista, in cui la coscienza o la intelligenza è considerata come inerente alla materia: la sola cosa che sia esistita da sempre è «una quantità indefinita di materia in movimento e *intelligente*, di cui ogni particola che esiste ora è esistita in tutte le profondità dell'eternità allo stato di libera locomozione. Ogni individuo del regno animale o vegetale contiene uno spirito vivente e intelligente. Le persone non sono che dei tabernacoli in cui risiede l'eterna verità di Dio. Quando diciamo che c'è solo un Dio e che è eterno, non designamo alcun essere in particolare, ma questa suprema verità che alita in una grande varietà di sostanze». Questa concezione di un Dio impersonale, che vediamo qui comparire, sembra essere in contraddizione assoluta con la concezione antropomorfica ed evoluzionista che abbiamo indicato precedentemente; ma senza dubbio occorre fare una distinzione ed ammettere che il Dio corporeo che risiede nel pianeta Lolob è solo il capo di questa gerarchia di esseri "particolari" che i Mormoni chiamano anche dei, ed ancora dobbiamo aggiungere che il Mormonismo, i cui dirigenti passano attraverso tutta una serie di "iniziazioni", ha verosimilmente un exoterismo e un esoterismo. Ma continuiamo: «Ogni uomo è un aggregato di individui intelligenti che entrano nella sua formazione di particole di materia». Qui noi troviamo qualche cosa che ricorda ad un tempo il monadismo leibnitziano, inteso d'altra parte nel suo senso più

esteriore, e la teoria del "polipsichismo" sostenuta da certi "neospiritualisti". Infine, sempre nello stesso ordine di idee, il presidente Brighman Young, in uno dei suoi sermoni, proclamò che «la ricompensa dei buoni sarà una progressione eterna, e la punizione dei cattivi un ritorno della loro sostanza agli elementi primitivi di tutte le cose». Nelle diverse scuole di occultismo, si minaccia egualmente di "dissoluzione finale" quelli che non potranno pervenire ad acquistare l'immortalità; e ci sono pure alcune sette protestanti, come gli Avventisti in particolare, che ammettono per l'uomo solo una "immortalità condizionale"..

Pensiamo di aver detto abbastanza per mostrare ciò che valgono le dottrine dei Mormoni, ed anche per far comprendere che, malgrado la loro singolarità, la loro apparizione non costituisce un fenomeno isolato; esse rappresentano insomma, in molte loro parti, delle tendenze che hanno trovato molteplici espressioni nel mondo contemporaneo, e il cui sviluppo attuale sembra pure il sintomo abbastanza inquietante di uno squilibrio mentale che rischia di generalizzarsi se non si vigila accuratamente; gli Americani hanno fatto all'Europa, sotto questo aspetto, degli spiacevolissimi regali.

LA SCIENZA PROFANA DI FRONTE ALLE DOTTRINE TRADIZIONALI *

Nonostante le nostre frequenti precisazioni sull'atteggiamento che normalmente dovrebbe essere tenuto nei confronti della scienza profana da chiunque rappresenti e semplicemente esponga una qualsiasi dottrina tradizionale, ci pare, a giudicare da talune considerazioni che ultimamente ci sono pervenute da diverse parti, che non tutti l'abbiano capito perfettamente.

Dobbiamo però riconoscere che questa incomprensione ha una scusante, in quanto l'atteggiamento di cui sopra è difficilmente concepibile per coloro, e sono l'immensa maggioranza dei nostri contemporanei almeno nel mondo occidentale, i quali sono piú o meno contaminati dallo spirito moderno; rari sono quelli che riescono a sbarazzarsi interamente dei pregiudizi inerenti alla mentalità che l'educazione ricevuta e l'ambiente stesso in cui vivono hanno loro imposto. Orbene, uno dei piú radicati fra questi pregiudizi è certamente la credenza

* Dal numero di aprile-maggio 1950 di *Etudes Traditionnelles*.

nel valore della scienza moderna, che in realtà è un tutt'uno con la scienza profana, da cui deriva inevitabilmente, in molti, una sorta di volontà più o meno cosciente a non ammettere che i risultati reali o supposti di questa scienza siano qualcosa di cui si può non tenere conto alcuno.

Ricorderemo anzitutto che, in qualsiasi ordine, è proprio il punto di vista profano ad essere illegittimo come tale, poiché consiste essenzialmente nel considerare le cose senza ricollegarle a nessun principio trascendente, cioè come se fossero indipendenti da qualsiasi principio, principio che questo punto di vista ignora puramente e semplicemente quando non giunge alla sua piú o meno esplicita negazione. Questa definizione è ugualmente applicabile sia al dominio dell'azione che a quello della conoscenza, e quest'ultimo è evidentemente il caso di tutta quanta la scienza moderna la quale, di conseguenza, non ha alcun diritto ad essere considerata una vera conoscenza: infatti, quand'anche le capiti di enunciare delle cose vere, a parte il fatto che il suo modo di presentarle è pur sempre illegittimo, è incapace di spiegare la ragione della loro verità, perché questa verità può soltanto risiedere nella propria dipendenza nei confronti dei princípi. È fuori questione, d'altra parte, che quando parliamo di conoscenza non ci riferiamo alle applicazioni pratiche cui quella scienza può dar luogo; queste applicazioni, in effetti, sono del tutto indipendenti dal valore della scienza come tale, e per conseguenza qui non ci interessano. Gli scienziati stessi, del resto, riconoscono senza difficoltà di utilizzare forze la cui natura ignorano completamente, e tale ignoranza ha senza dubbio molto a che vedere con la pericolosità troppo spesso insita in tali applicazioni; ma questo è un altro argomento su cui attualmente non possiamo insistere.

Ci si potrebbe chiedere se, nonostante tutto, una scienza del genere non potrebbe essere resa legittima col

ristabilire, per la parte di verità ch'essa può contenere in un ordine relativo, il legame con quei princípi che, soli, permetterebbero di comprendere queste verità come tali. Certo ciò non è impossibile in certi casi, ma a questo punto non si avrebbe piú a che fare con la stessa scienza in realtà, poiché si avrebbe allora un completo cambiamento di prospettiva, in quanto un punto di vista tradizionale verrebbe a sostituire il punto di vista profano: non bisogna dimenticare, infatti, che una scienza non si definisce unicamente con il suo oggetto, ma anche con il punto di vista da cui essa lo considera. E se è cosí, tutto ciò che si potrebbe conservare dovrebbe venire nettamente distinto da ciò che invece andrebbe eliminato, vedansi tutte le false concezioni che troppo facilmente sono riuscite ad insinuarsi, giusta l'ignoranza dei princípi; e la formulazione stessa della verità dovrebbe quasi sempre essere rettificata essendo stata troppo spesso influenzata piú o meno gravemente da tali false concezioni a cui le suddette verità si trovano associate nella scienza profana. Abbiamo noi stessi, in un nostro libro, dato a questo proposito alcune indicazioni riguardanti certe parti delle matematiche moderne[1]; non si dica che, in un caso come questo, la rettificazione della terminologia avrebbe in fondo poca importanza, o anche che essa non meriterebbe lo sforzo che sarebbe necessario, con il pretesto che i matematici stessi non sarebbero vittime delle assurdità implicite nel linguaggio da essi impiegato. Innanzitutto, un linguaggio erroneo suppone sempre necessariamente qualche confusione nel pensiero stesso: ed è piú grave di quanto si potrebbe credere ostinarsi a non voler dissipare questa confusione ed a considerarla trascurabile o indifferente. In secondo luogo, anche se i matematici di professione han finito per accorgersi della fal-

[1] Vedere *Les principes du calcul infinitesimal*.

sità di certe idee, non è men vero che continuando ad usare espressioni che riflettono queste concezioni, essi contribuiscono a diffonderle, o a mantenerle, in tutti coloro che ricevono direttamente o indirettamente il loro insegnamento e che non hanno la possibilità di esaminare le cose da vicino come loro. Infine, e ciò è ancora piú importante, il fatto di servirsi di una terminologia alla quale non si attribuisce piú alcun significato plausibile non è se non una manifestazione della tendenza sempre piú accentuata della scienza attuale a ridursi ad un « convenzionalismo » vuoto di senso, tendenza che è caratteristica della fase di « dissoluzione » susseguente a quella di « solidificazione » propria dell'ultimo periodo del ciclo[1]. È certamente curioso, e d'altronde veramente degno di un'epoca di disordine intellettuale come la nostra, che certuni, volendo dimostrare che le obiezioni da noi formulate contro la loro scienza non sono realmente applicabili in ciò che li concerne, mettano precisamente avanti un argomento che, al contrario, non fa che apportare ad esse una conferma ancor piú completa!

Ciò ci conduce direttamente a una considerazione di ordine piú generale: sappiamo che ci si rimprovera talvolta di dar credito, nelle nostre argomentazioni contro la scienza moderna, a teorie che gli stessi scienziati attualmente non ammettono piú, o sulle quali per lo meno fanno delle riserve che i loro predecessori non facevano. Per fare un esempio, è esatto, in effetti, che il trasformismo ha perduto molto terreno negli ambienti « scientifici », anche se è esagerato dire che non conta piú seguaci; ma non è meno esatto che esso continua a far mostra di sé, come tempo addietro e con la medesima sicurezza « dogmatica », nei manuali d'insegnamento e nelle opere di volgarizzazione, in tutto ciò, quindi,

[1] Vedere *Le règne de la quantité et les signes des temps*.

che è accessibile di fatto ai non « specialisti », cosicché, per quel che concerne l'influenza da esso esercitata sull'opinione pubblica non vi è nulla di veramente cambiato, e la sua « attualità », se cosí si può dire, rimane tal quale. È quindi comprensibile che l'importanza da noi attribuita a tutto ciò, constatabile anche per ogni altra specie di teorie « scadute » o « superate », secondo espressioni di moda, non è dovuta per nulla ad un nostro particolare interesse per la massa del « grosso pubblico »; la vera ragione è che, in tal modo, queste teorie influenzano indistintamente tutti i non « specialisti », tra i quali ci sono sicuramente di quelli, per quanto poco numerosi, i quali, se non subissero tali influenze, avrebbero possibilità di comprensione che, per contro, non ci si può aspettare di trovare negli scienziati irrimediabilmente chiusi nelle loro « specializzazioni ». A dire il vero, se molti di questi scienziati hanno rinunciato per conto loro alle forme piú grossolane del trasformismo, non siamo affatto sicuri che ciò non sia avvenuto semplicemente per sostituire tali concezioni con altre le quali, per essere piú sottili, non valgono gran che di piú, anzi sono forse piú pericolose. In ogni caso, perché mai essi giocano sull'equivoco continuando a parlare di « evoluzione », se veramente quel che intendono con ciò non ha piú nessun rapporto con quanto si era abituati fin qui a designare con questa parola? Bisogna forse vedervi ancora una delle manifestazioni del « convenzionalismo » scientifico attuale, o semplicemente un esempio della tendenza che hanno oggi le parole, anche nell'uso corrente, a perdere il loro senso normale? Comunque sia, è assai strano che, mentre certuni ci accusano di non prendere sufficientemente in considerazione la cosí detta « attualità » scientifica, altri al contrario, in altri ambienti, non ci perdonano certamente di pensare e di dire che il materialismo non è piú ora il solo pericolo da denunciare, e nemmeno il principale o il piú te-

mibile; bisogna concludere che è ben difficile soddisfare tutti, cosa della quale, per parte nostra, non ci siamo mai molto preoccupati.

Ma torniamo alla questione della legittimazione delle scienze moderne: se essa, come abbiamo detto, è possibile per alcune di esse, non lo è tuttavia per tutte, poiché una condizione appare necessaria: che l'oggetto di una tale scienza sia legittimo in se stesso, anche se non lo è il modo in cui essa lo considera, in ragione del suo carattere profano. Non rientrano quindi in queste condizioni quelle scienze, o per meglio dire pretese scienze, che non sono in realtà nient'altro né piú che prodotti specifici della deviazione moderna. Un caso tipico di questo genere è quello della psicanalisi: sarebbe infatti vano cercar di ricollegare a dei princìpi superiori ciò che non è propriamente se non un'aberrazione dovuta all'azione di influenze psichiche dell'ordine piú basso; altrettanto varrebbe tentare di legittimare lo spiritismo o le divagazioni « surrealiste », che hanno in fondo un'origine del tutto simile, con la sola differenza di non essere ammessi nei programmi dell'insegnamento « ufficiale.» Per quanto riguarda invece quelle scienze moderne che almeno hanno un oggetto legittimo, non bisogna dimenticare che, per molte, bisognerebbe tener conto del carattere di « residuo » che esse hanno in rapporto a certe scienze antiche, come abbiamo spiegato in altre occasioni, cosicché la loro legittimazione equivarrebbe propriamente a una restaurazione piú o meno integrale delle scienze tradizionali corrispondenti di cui esse non sono in realtà che vestigia degenerate in seguito all'oblio dei princípi. Ma una simile restaurazione non sarebbe priva di difficoltà, perché tra queste scienze tradizionali ve ne sono alcune, come l'astrologia ad esempio, la cui vera « chiave » sembra ormai perduta, e che, in ogni caso, bisognerebbe evitare di confondere con le deformazioni piú o meno recenti che s'incontrano

oggi sotto il medesimo nome, e che sono ancor piú fortemente influenzate dalla crescente invadenza della mentalità profana.

La questione che abbiamo esaminato ha d'altronde attualmente un interesse soltanto « teorico », poiché, di fatto, la suddetta legittimazione non è stata ancora tentata in nessun caso, per cui, quando si ha a che fare con la scienza moderna, ci si trova sempre unicamente in presenza della scienza profana. Quest'ultima quindi non può essere considerata, in rapporto alle dottrine tradizionali, che come puramente e semplicemente inesistente; in altri termini, non c'è da preoccuparsi di sapere se essa si trova in accordo o in disaccordo con quelle dottrine, con le quali, in ragione del suo difetto di princípi, non può avere alcun rapporto effettivo. Se c'è disaccordo, si può esser certi che l'errore è senz'altro da parte della scienza profana, i dati tradizionali non potendo essere l'oggetto di alcun dubbio per chiunque ne comprenda la vera natura; se al contrario c'è un accordo, tanto meglio per questa scienza, ma per essa solamente, poiché ciò mostra che è pervenuta, quantunque per vie molto indirette ed incerte, a cogliere la verità su qualche punto particolare. Questa coincidenza, che ha solo un carattere accidentale, non tocca per nulla le dottrine tradizionali, perché queste non hanno nessun bisogno di una « conferma » esteriore; sarebbe d'altronde una ben strana conferma quella che si pretenderebbe ottenere appellandosi ad una scienza per cui le verità in questione, cosí come tutte le sue teorie non possono apparire se non come semplici ipotesi piú o meno probabili. Non ha senso inoltre, e per le medesime ragioni, il tentativo di associare a dati tradizionali idee prese a prestito dalla scienza profana o a queste piú o meno direttamente ispirate; è un'impresa del tutto vana, e che può provenire soltanto da coloro che, come gli occultisti per esempio, ignorano totalmente la portata reale di quegli

elementi frammentari che han potuto attingere alle diverse tradizioni: l'inanità di questo genere di costruzioni « sincretistiche » ed ibride, è già stato da noi sufficientemente dimostrata perché sia necessario soffermarsi nuovamente su questo punto.

D'altra parte, abbiamo anche avuto occasione di far notare la debolezza, per non dire di piú, dell'atteggiamento che si è convenuto chiamare « apologetico » e che consiste nel voler difendere una tradizione, contro attacchi come quelli della scienza moderna, discutendo gli argomenti di questa sul suo terreno, cosa che quasi sempre comporta concessioni piú o meno spiacevoli, ed implica in ogni caso un misconoscimento del carattere trascendente della dottrina tradizionale. Questo atteggiamento è tipico degli exoteristi, e si può pensare che, sovente, essi siano spinti in questo senso soprattutto dal timore che un piú o meno grande numero di aderenti alla loro tradizione si lasci sviare dalle obbiezioni scientifiche o sedicenti tali che vengono formulate contro di essa; ma a parte il fatto che questa preoccupazione « quantitativa » è di carattere assai profano, obbiezioni di questo genere meritano tanto minore importanza quanto piú la scienza a cui si ispirano cambia continuamente, cosa che dovrebbbe bastare a provare la loro scarsa solidità. Quando si vedono, ad esempio, dei teologi preoccupati di « accordare la Bibbia con la scienza », è fin troppo facile constatare quanto un simile lavoro sia illusorio, poiché continuamente da rifare nella misura in cui le teorie scientifiche si modificano, senza contare l'inconveniente di far apparire la tradizione come solidale con lo stato presente della scienza profana, cioè con teorie che forse non saranno piú ammesse da nessuno nel giro di qualche anno, se pure non sono già state abbandonate dagli scienziati: ché anche questo può succedere, le obiezioni che ci si propone di combattere essendo piuttosto opera dei volgarizzatori che non degli

scienziati stessi. Invece di abbassare maldestramente le scritture sacre a un tale livello, questi teologi farebbero sicuramente molto meglio a cercare di approfondire il piú possibile il loro vero significato, e di esporlo puramente e semplicemente per il beneficio di coloro che sono capaci di comprenderlo e che, se lo comprendessero effettivamnte, non sarebbero piú tentati di lasciarsi influenzare dalle ipotesi della scienza profana, non piú d'altronde che dalla « critica » dissolvente di una esegesi modernista e razionalista, cioè essenzialmente antitradizionale, i cui pretesi risultati non devono affatto essere presi in considerazione da chi ha coscienza di quel che è realmente la tradizione. Chiunque espone una dottrina tradizionale, sia exoterica che esoterica, ha non soltanto il diritto piú stretto, ma anche il dovere di guardarsi dal minimo compromesso con la mentalità profana, in qualsiasi dominio; ma dove sono oggi, in Occidente, quelli che comprendono ancora che cosí dev'essere? Alcuni diranno forse, poiché sono i teologi che abbiamo preso come esempio, che ciò riguarda loro e non noi; ma noi non siamo di quelli che ritengono di potersi disinteressare degli attacchi portati a una tradizione, e che sono sempre pronti a felicitarsi se questi attacchi sono rivolti contro una tradizione diversa dalla loro, come se si trattasse di colpi diretti contro dei « concorrenti », e come se questi attacchi non colpissero sempre, in definitiva, lo spirito tradizionale stesso; e il tipo di « apologetica » di cui abbiamo parlato mostra fin troppo bene a qual punto essi siano riusciti a indebolire questo spirito tradizionale anche presso coloro che se ne credono i difensori.

C'è ancora un punto che bisogna ben chiarire per evitare ogni malinteso: non è lecito pensare che chi intende mantenersi in una posizione rigorosamente tradizionale debba imporsi di non parlare mai delle teorie scientifiche profane. Egli può e deve al contrario, quando è

il caso, denunciarne gli errori e i pericoli, soprattutto quando vi si trovano affermazioni nettamente in contrasto con i dati della tradizione; ma dovrà farlo sempre in modo tale che ciò non costituisca una discussione « da pari a pari », cosa possibile solo alla condizione di non scendere sul terreno profano. In effetti, in simili casi, si tratta di dare un giudizio formulato in nome di un'autorità superiore, quella della dottrina tradizionale, poiché dev'essere chiaro che qui solo questa dottrina conta, e che le individualità che lo esprimono non hanno di per sé alcuna importanza. Ora, nessuno ha mai osato pretendere, per quanto ne sappiamo, che un giudizio possa essere assimilato a una discussione o a una « polemica ». Se, per un partito preso dovuto all'incomprensione e a cui sfortunatamente spesso si associa la malafede, coloro che misconoscono l'autorità della tradizione pretendono di vedere della « polemica » là dove non ve n'è traccia, non c'è evidentemente alcun mezzo per impedirglielo, come non si può impedire a un ignorante o a uno sciocco di scambiare le dottrine tradizionali per delle « filosofie »: ma ciò non merita la minima attenzione; mentre invece tutti coloro che comprendono cos'è la tradizione, e che sono i soli il cui parere conti, sapranno perfettamente come regolarsi; quanto a noi, se dei profani volessero indurci a discutere con loro, li avvertiamo una volta per tutte che, non potendo consentire a discendere al loro livello né a porci dal loro punto di vista, i loro sforzi cadranno sempre nel vuoto.

INDICE

INDICE

Introduzione . . . . pag. 5

PARTE PRIMA - Metapsichica e Cosmologia

Il demiurgo . . . . " 19

Monoteismo e angelologia . . . . " 35

Silenzio e solitudine . . . . " 41

Spirito e intelletto . . . . " 47

Le idee eterne . . . . " 53

"Conosci te stesso" . . . . " 58

Considerazioni sulla produzione dei numeri . . . . " 68

PARTE SECONDA - Scienza e Arte Tradizionali

L'Iniziazione e i Mestieri .... pag. 83

Le contraffazioni dell'Idea Tradizionale .... " 92

Le arti e la loro concezione tradizionale .... " 110

Le condizioni dell'esistenza corporea .... " 117

PARTE TERZA - Qualche errore dei Moderni

Del preteso «empirismo» degli Antichi .... " 144

La superstizione della vita .... " 152

La superstizione del «valore» .... " 178

Il senso delle proporzioni .... " 186

Le origini del Mormonismo .... " 194

La scienza profana di fronte alle dottrine tradizionali .... " 206

RENÉ GUÉNON ***MÉLANGES*** *Centro Studi Guenoniani*